[illegible] الفاضل والعالم الكامل

[illegible]

[illegible]

[illegible] والرضوان وأسكنه أعلى

فراديس الجنان

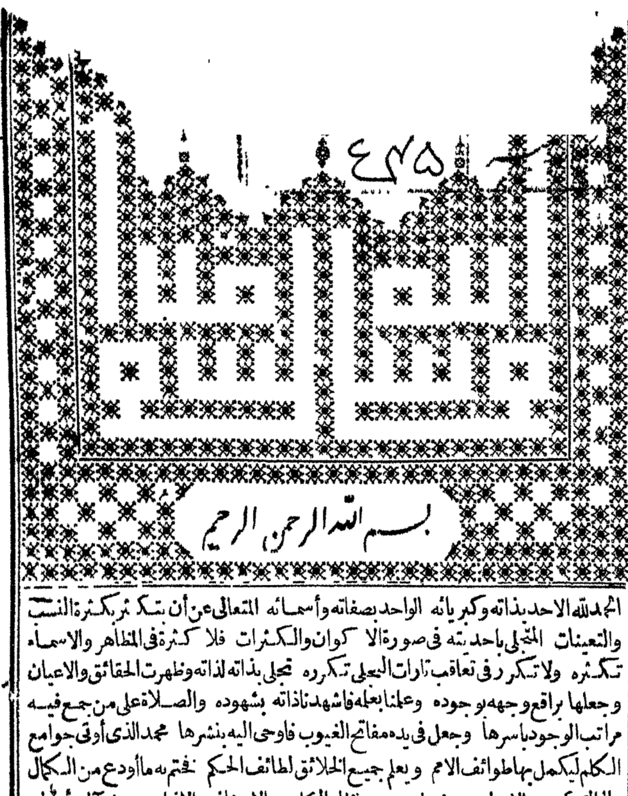
آمين

وبأسفل [illegible] المواضع [illegible] شرح باكي افندي

(طبع بالمطبعة الميمنية)

على نفقة أصحابها (مصطفى البابي الحلبي وأخويه بكري وعيسى)

(بمصر)



الحمد لله الاحد بذاته وكبريائه الواحد بصفاته وأسمائه المتعالى عن أن يتكثر بكثرة النسب والتعينات المتجلى باحديته فى صورة الاكوان والكثرات فلا كثرة فى المظاهر والاسماء تكثره ولا تكرر فى تعاقب تارات التجلى تكرره تجلى بذاته لذاته وظهرت الحقائق والاعيان وجعلها براقع وجهه بوجوده وعلمنا بعلمه فاشهدنا ذاته بشهوده والصلاة على من جمع فيه مراتب الوجود باسرها وجعل فى يده مفاتح الغيوب فاوحى اليه بنشرها محمد الذى أوتى جوامع الكلم ليكمل بها طوائف الامم ويعلم جميع الخلائق لطائف الحكم نختم به ما أودع من الكمال عالم التكوين والابداع وضبط بوجوده نظام الكل من الاصناف والانواع وعلى آله وأصحابه وأتباعه الذين كشفوا الحجب عن جمال وجهه الباقى فتلألأت سبحاته متساطعة الى يوم التلاقى (وبعد) فان الزمان لما تقاصرت أذياله وكادت يرتفع بانكشاف الحق اسباله ونطق الحق على لسان الخلق باسراره وزهق الباطل بتشعشع أنواره واقتضت الحقيقة أن تهتك أستارها وطفقت فى كل سمع يحدث أخبارها أقبل على جماعة من اخوان الصدق والصفا وأرباب الفتوة والوفا من أهل العرفان والتحقيق ومن أيدته العناية بالتوفيق خصوصا كالصاحب المعظم العالم العارف الموحد المحقق شمس الملة والدين قدوة أرباب اليقين محمد بن مصلح المشتهر بالتبريزى متعه الله بما فيه وأطلعه على خوافيه أن أشرح لهم كتاب فصوص الحكم المنسوب الى الشيخ الكامل المكمل البحر الخضم محيى الملة والدين أبى عبد الله محمد بن على المعروف بابن العربى الطائى الحاتمى الاندلسى قدس الله روحه وكثر من عنده فتوحه

شارطين على أن لا أكتم شيأ من جواهر كنوزه وأبرز ما أمكن من معضلات مخفياته ورموزه فاسعفتهم الى ملتمسهم وصرفت عنان همتي الى تسهيل مقتبسهم مجتهدا في حل ألفاظ الكتاب بقدر ما يسر الله لي من فهم ما هو الحق والصواب معتصما بالله فيما أتصدى من المرام فانه أصعب ما يقصد من مطالب الانام سائلا اياه أن لا يكلني فيما أعانيه الى نفسي وأن يكلأني بالهامه الحق عن تصرفات عقلي وحدسي وأن يلقي الى قلبي ما ألقاه الى من يلقاه ويحفظني عن الخطأ والزلل فيما أطلبه وألقاه وقد قدمت أمام الكلام ثلاث مقدمات تحتوي على أصول فصوص الحكم هذه الكلمات الاولى في تحقيق حقيقة الذات الاحدية حقيقة الحق المسماة بالذات الاحدية ليست غير الوجود البحت من حيث هو وجود لا بشرط اللاتعين ولا بشرط التعين فهو من حيث هو مقدس عن النعوت والاسماء لا نعت له ولا رسم ولا اسم ولا اعتبار للكثرة فيه بوجه من الوجوه وليس هو بجوهر ولا عرض فان الجوهر له ماهية غير الوجود وهو بها جوهر ممتاز عن غيره من الموجودات والعرض كذلك وهو مع ذلك محتاج الى موضع موجود يحل فيه وما عدا الواجب فهو اما جوهر واما عرض فالوجود من حيث هو وجود ليس مما عدا الواجب وكل ما هو وجود مقيد فهو به موجود بل هو باعتبار الحقيقة غيره باعتبار التعين فلا شئ غيره بحسب الحقيقة واذا كان كذلك فوجوده عين ذاته اذ ما عدا الوجود من حيث هو وجود عدم صرف والوجود لا يحتاج في امتيازه عن العدم الى تعين نفي امتناع اشتراكهما في شئ اذ العدم لا شئ محض ولا يقبل العدم والا لكان بعد القبول وجودا معدوما كما لا يقبل العدم الصرف الوجود كذلك ولو قبل أحدهما نقيضه لكان من حيث هو بالفعل نقيضه وهو محال ولا اقتضاء القابلية التعدد فيه ولا تعدد في حقيقة الوجود من حيث هو وجود بل القابلة لهما الاعيان وأحوالها الثابتة في العالم العقلي يظهر بالوجود ويخفى بالعدم وكل شئ موجود بالوجود فعينه غير وجوده فلم يكن وجودا والا فاذا وجد كان للوجود وجود قبل وجوده والوجود بذاته موجود فوجوده عينه والا لكان ماهيته غير الوجود فلم يكن وجودا والا فاذا وجد كان للوجود وجود قبل الوجود وذلك محال فالوجود بذاته واجب ان يوجد بعينه لا بوجود غيره وهو المقوم لكل موجود سواه لانه موجود بالوجود والا لكان لاشيأ محضا فهو الغني بذاته عن كل شئ والكل مفتقر اليه وهو الاحد الصمد القيوم أولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد الثانية في بيان حقائق الاسماء ولا تناهيها اعلم ان ذات الحق تعالى من حيث هي هي يقتضي علمه بذاته بعين ذاته لا بصورة زائدة على ذاته وعلمه بذاته يقتضي علمه بجميع الاشياء على ما هي عليه في ذاته وذلك الاقتضاء هو المشيئة وقد تطلق عليها الارادة لكن الارادة أخص منها فانها قد تتعلق بالزيادة والنقصان على سبيل الحدوث والظهور والكون في المظاهر الكونية في العالم الاعلى والاسفل بالايجاد والاعدام والارادة انما تتعلق بالايجاد ولا يقع بالارادة الا مقتضى المشيئة الاولى كما أشار اليه في الفص اللقماني في عموم المشيئة وخصوص الارادة فنسبة الصفات الذات الاحدية الى الصور العلمية المتعينة بعد التعين الاول الثابت للجوهر الاول وهي النسب الاسمائية لان كل نسبة صفة والذات مع أية صفة كانت اسم واولاها النسبة العلمية التي تعينت بها الاعيان لكن العلم لا يتصور الا بالحياة فالحياة والعلم والارادة والقدرة والسمع والبصر والكلام أمهات الصفات وهي نسبة ذاتية اذا اعتبرت مع الذات حصلت الاسماء السبعة التي سماها الشيخ في الفتوحات

الائمة السبعة فالذات بحسب هذه النسب اقتضت الجوهر الاول وظهرت الموجدية والاولية والخلق والمبدئية والامر وسائر الاسماء المنسوبة الى الابداء فالسبعة الاولى تسمى الاسماء الالهية والثانية تسمى التالية لانها توابع الاولى فظهرت بتعيين الجوهر الاول الذي ينفصل عنه حقائق الاعيان نسب الذات الى كل متعين على وتعدد النسبة بتعدد الحقائق وأحوالها وأحكامها فتعددت الصفات والاسماء وهي أسماء الربوبية وحضرتها أي حضرة الاسماء الحضرة الواحدية ولكل اسم من السبعة نسبة الى كل عين فللذات بحسب كل عين اسم وتلك الاعيان ايضا أسام لكونها عين الذات مع التعين ولكل عين الى جزئياتها الحادثة في العالم نسبة والحوادث غير متناهية فاسماؤه تعالى غير متناهية ولهذا وصفها بانها لا يبلغها الاحصاء وهي تقتضي وجود العالم بل هي ملكوتها التي يدبر الله الملك الحق بها ملك العالم وكل اسم رب الملكوت الذي هو مقتضاه لان الله تعالى يرب الاكوان بها فاعلم بان هذا الاصل نافع في حل أكثر فصوص الكتاب والله الهادي الثالثة في بيان الشأن الالهي اعلم أن الشأن الالهي والامر التدبيري دوري فان الحضرة الاحدية اذا اقتضت التعين الاول والعين الواحدة المسماة بلسان أهل الذوق البرزخ بين أحكام الوجوب والامكان المحيط بالطرفين كانت الذات الاحدية باعتبار الشؤن الاسمائية الحضرة الالهية والواحدية وتلك العين هي القلم الاعلى وتنشعب الى عقول كثيرة لا يعلمها الا الله ثم النفوس والافلاك وتتفاوت مراتبها في الاحاطة بحسب تفاوت العقول التي تفيض منها وقلة الوسائط بينها وبين الذات وكثرتها واذا سمي العقل الاول القلم الاعلى سميت النفس الكلية باللوح المحفوظ لانتقاشها بما يفيض من القلم عليها من العلوم والنقوش المنطبعة في الافلاك المنتقشة بصور الحوادث الجزئية الزمانية بمجموعها اللوح القدري وينتهي الى العناصر ثم يرجع اليه بالتركيب والتمزيج في صور المواليد الثلاثة ومراتبها حتى يصل الى الانسان منصبغا بصبغ جميع المراتب فان رقى بالعلم والعمل وسلك حتى انتهى الى الافق الاعلى ورجع الى البرزخ الجامع كما نزل منه بلغ الحضرة الالهية واتصف بصفات الله بحسب ما قدر له من الامكان وسبق العلم به عند تعين عينه واتسم بما أمكن به من الاسماء الالهية التي هي مفاتيح غيبه واطلع على ما في تلك الخزائن من العلوم ولم يبق بينه وبين الحضرة الاحدية حجاب فناسب باحديته جمعيته البرزخ الجامع واتصل بالنقطة الاحدية وتم به دائرة الوجود فكان أولا باعتبار حقيقته وآخرا بانتهاء أحكام الكل اليه اذ كان من الدائرة بمثابة النقطة التي انتهت الدائرة بها الى أولها ولما كانت الموجودات باسرها كدائرة هو نقطتها الاخيرة وهو جزء من العالم أشبه العالم بالخاتم فانه حلقة ومن حيث ان الانسان من جملة أجزاء العالم انتقش بنقش العلوم التي في الحضرة الالهية وجعل سر أسمائه وصفاته وختم به العالم باسره شبه بالفص من الخاتم فالحق تعالى بحسب أسمائه الحسنى يدبر أمر الوجود باقتضاء هذه الاسماء أكوان العالم ويرب بالاسماء التالية التي هي أسماء الربوبية كلها بما يحتاج اليها وتطلبها ويمدها ويبلغها الى كمالاتها التي هي معاني الاسماء الالهية في الانسان الكامل البالغ الى الحقيقة الالهية فيربيه الاسماء الالهية حتى تتصف بها وهذه الاضافات والامدادات هي الشؤن الالهية ثم يتولى بذاته ربوبية هذا الانسان ويؤيده بجميع أسمائه فيعبده هذا الانسان حق عبادته بالعبودية الذاتية وليس وراء عبادة الله قربة (الحمد لله) حمد الله على ما أنعم به من معرفة الحكم المنزلة على قلوب أنبيائه التي بينها وفصلها في فصوص كتابه

فلذلك وصفه بما دل على مقصده مراعاة لبراعة الاستهلال وهو قوله ﴿منزل الحكم على قلوب الكلم﴾ والحكم جمع الحكمة وهي العلم بحقائق الاشياء واوصافها واحكامها على ماهي عليه بالاقوال والافعال الارادية المقتضي لسدادها وصوابها فان من العلوم مالا يتعلق بالافعال كمعرفة الله تعالى والحقائق المجردة من الاسماء الالهية وعلوم المشاهدات والمعارف الذوقية من المعاني الكلية وهي علوم الارواح ومنها ما يتعلق بها ولا يقتضي اتقانها وسدادها كعلوم النفوس الجزئية المدركة بقواها ومنها الجامعة للكليات والجزئيات الفائضة أصولها من الارواح المضبوطة جزئياتها وفروعاتها الحكمة بانطباق كلياتها على جزئياتها المبقية جزئياتها بكلياتها وهي حكما القلوب المتوسطة بين الارواح والنفوس والكلم مستعارة لذوات الانبياء والارواح المجردة عن عالم الجبروت المسمي باصطلاح الاشراقيين الانوار القاهرة امالانهم وسائط بين الحق والخلق تصل بتوسطهم المعاني التي في ذاته تعالى اليهم كالكلمات المتوسطة بين المتكلم والسامع لافادة المعنى الذي في نفس المتكلم للسامع أولتجردها عن المواد وتعينها بالابداع وتقدسها عن الزمان والمكان الموجودة بكلمة كن في عالم الامر اطلاقا لاسم السبب على المسبب والدليل على الاستعمال بالمعنى المذكور قوله تعالى انما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته وقوله عن الملائكة ان الله يبشرك بكلمة منه وقول النبي صلى الله عليه وسلم في دعواته أعوذ بكلمات الله التامات وأعوذ باسمك الاعظم وبكلمتك التامة وهنا مخصوصة بذوات الانبياء بقرينة اضافة القلوب اليها وقد تطلق الكلمة على كل موجود يصدر من الله تعالى لدلالتها على معان في ذاته ولهذا قيد المجردات بالتامات ﴿باحدية الطريق الامم﴾ الطريق الامم الصراط المستقيم لان الامم القرب وأقرب الطرق المستقيم ولا يكون الا واحدا أي الطريق التوحيد الذاتي المشار اليه في سورة هود بقوله تعالى مامن دابة الا هو آخذ بناصيتها ان ربي على صراط مستقيم يعني بالقائها ﴿من المقام الاقدم﴾ الذي هو احدية الذات المنزهة عن تكثر الاسماء والصفات الى قلوبهم بلا واسطة فان الاحدية سارية في الكل وسريانه بذاته صراطه المستقيم ولا أقدم من الذات فوصف الطريق بالامم وصف بالمصدر كما يقال طريق قصد قال تعالى وعلى الله قصد السبيل وقوله باحدية متعلق بمنزل امابمعنى الظرفية كقولك جئت بطريق الكوفة وامابمعنى اللام وتضمين الانزال معنى الاخبار والامر كقولك أنزل القرآن بتحليل البيع وتحريم الربا أي آمرا ومخبرا بان الطريق الاقرب واحد ليس الا التوحيد الذاتي كقوله تعالى قل ياأهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم الآية قوله ﴿وان اختلف الملل والنحل﴾ اشارة الى اعتراض جوابه ﴿لاختلاف الامم﴾ كانه قيل ان كان طريق نزول الحكم الى قلوب الانبياء هو المراد من

وتخصيص الحكم والكلم بالحكم والانبياء المذكورين في الكتاب أنسب من التعميم فاللام للعهد ولانزال الابداع لامن التنزيل اه اتحاد الاشخاص في الانواع أواتحاد الانواع في الاجناس وبه حصل الحب لله بين الناس الذي يوجب محبة الله اياهم التي توجب رحمة الله لهم ولولم يكن الاتحاد لوقع الاختلاف والعداوة التي توجب عقاب الله فالاحدية أعظم نعمة من الله لنا ولذا خص الحمد به اه بالي

أي وان اختلفت في فروعات الاصل السبب اختلاف الامم وهذا أيضا نعمة عظيمة به ترتفع المضايقة وتحصل الوسعة التي توجب استراحة الابدان والارواح اه بالي

انزال الحكم طريقا واحدا فلم اختلفت أديانهم فاجيب بانه لاختلاف استعدادات الامم اختلفت صور سلوك طريق التوحيد وكيفية سلوكها مع ان المقصد والمراد وحقيقة الطريق واحد كالخطوط الواصلة بين المركز ونقط المحيط فانها طرق شتى باعتبار اختلافات محاذيات المركز لكل واحدة من النقط المفروضة فى المحيط مع ان الكل طريق من المحيط الى المركز وكالمعالجات المختلفة التى يعالج بها طبيب واحد لامراض مختلفة فان المراد واحد وهو الصحة وكلها فى كونها طريقا فى رد المرض الى الصحة واحد فطريق نزول الحكم الى الانبياء واحد والمراد منه هو الهداية الى الحق فطريق التوحيد واحد لكن اختلاف استعداداتهم اقتضى اختلاف الملل والنحل فان اصلاح كل أمة يكون بازالة فساد يختص بها وهدايتهم انما تكون من مراكزهم ومراتبهم المختلفة بحسب طباعهم ونفوسهم (وصلى الله على ممد الهمم من خزائن الجود والكرم) الهمة قوة القصد فى طلب كمال يليق بحال العبد فعلة من الهم بمعنى القصد أى نوع منه كالجلسة من الجلوس ولكل طالب استعداد خاص يطلب بهويته لما يليق به وتلك الاستعدادات من مقتضيات أسماء الله تعالى وكل اسم يقتضى استعدادا خاصا فهو خزانة كمال يقتضيه ذلك الاستعداد فى الحضرة الواحدية التى ظهرت فيها الاعيان وفصلت فتلك الاسماء خزائن الجود والكرم ولما كان محمد الخاتم صلى الله عليه وسلم صاحب الاسم الاعظم الشامل لحقائق جميع الاسماء كان ممد الكل همة بما فى خزانة الاسم الذى يرب الحق تعالى صاحب تلك الهمة به قوله (بالقيل الاقوم) متعلق بالممد فهو القول الحق الذى هو اعدل الاقوال من قام اذا اعتدل واستوى يقال اقام العود اذا قومه وعدله و يسمى القيام من الركوع الاعتدال (محمد وعلى آله وسلم) وانما كان قوله أقوم الاقوال وان كان قول كل نبى حقا لانه أكملهم وأمته خير الامم ومصدر قوله التوحيد الذاتى من مقام قاب قوسين أو أدنى فاوحى الى عبده ما أوحى وهو المقام الاقدم المقوم لكل اسم فيفيض بقوله منه ما فى كل اسم من المعانى والحقائق على كل استعداد ما يطلب بهمته واما سائر الانبياء فيفيض كل منهم بقوله ما فى بعض الاسماء فعسى أن يكون فى أمته من يطلب بهمته معنى لم يكن عند سائرهم فيقوم قوله بحاجة البعض دون البعض وأما نبينا صلى الله عليه وسلم فيقوم بمطلوب الكل فيكون قوله أقوم (امابعد فانى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فى مبشرة أريتها فى العشر الاخر من المحرم سنة سبع وعشرين وستمائة بمحروسة دمشق وبيده صلى الله عليه وسلم كتاب فقال لى هذا كتاب فصوص الحكم خذه واخرج به الى الناس ينتفعون به فقلت السمع والطاعة لله ولرسوله وأولى الامر منا) المبشرة فى الاصل صفة الرؤيا وهى من الصفات الغالبة التى تقوم مقام الموصوف فلا يذكر معه الموصوف كالبطحاء فلا يقال رؤيا مبشرة كما لا يقال أرض بطحاء

(القيل الاقوم) الكلام الابلغ الجامع بين التشبيه والتنزيه على وجه الاعتدال بحيث لا ميل الى طرفيه وهو القرآن الكريم بالنسبة الى سائر الكتب السماوية ثم كلام الرسول بالنسبة الى كلام سائر الانبياء اه بالى

يجوز عطف الآل على ممد الهمم فيخرج عن الامداد وعلى محمد فيدخل فيه ووراثة وكلا المعنيين حسن اه بالى

(كتاب فصوص الحكم) اضافة المسمى الى اسمه فسمى الكتاب الحسى باسم الكتاب المثالى لتطابقهما معنى من غير زيادة ولا نقصان بالى

فيكون الرسول واعطاؤه مثلا مقدمة كلية من الشكل الاول والشيخ وأخذه بقوله السمع مقدمة أخرى فيهما أوجد الله روح هذا الكتاب فى قلب الشيخ بالى

قوله (كما أمرنا) اشارة الى قوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الامر منكم قوله (فحققت الامنية) أي جعلت أمنيتي حقا كانه كان يتمنى أن يأخذ من الرسول هذا العلم والاذن بافشائه فاذا رأى هذه الرؤيا تحققت أمنيته اذ كان الكتاب الذي أعطاه في المنام صورة هذا العلم الذي فاض من روحه عليه السلام عليه (وأخلصت النية وجردت القصد والهمة الى ابراز هذا الكتاب كما حده لي رسول الله من غير زيادة ولا نقصان وسألت الله أن يجعلني فيه) أي في هذا الكتاب (وفي جميع احوالي من عباده الذين ليس للشيطان عليهم سلطان وأن يخصني في جميع ما يرقمه بناني وينطق به لساني وينطوي جناني بالالقاء السبوحي والنفث الروحي) أي يخصني فيما أكتب وأقول ويقع في قلبي بالخاطر الحقاني السبوحي من الحضرة الاحدية بلا واسطة وبواسطة الروح وهو الملك كما قال صلى الله عليه وسلم نفث روح القدس في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها والخواطر أربعة الحقاني والملكي وهما اللذان سألهما في دعائه والشيطاني وهو الذي اعتصم بالله منه في قوله وأن يجعلني فيه وفي جميع أحوالي من عباده الذين ليس للشيطان عليهم سلطان أي تسلط بوسوسة والنفساني هو الذي احترز منه بقوله (في الروع النفسي) اذ الروع هو القلب الخائف ولا يكون الخوف الا في الجهة التي تلي النفس منه وهو المسماة بالصدر فنسبه الى النفس طلبا لان يبلغ الالقاء أو النفث ذلك الوجه الذي يليها فينور ويشغله بالمعنى الغيبي ويتأثر منه النفس فلا تؤثر فيه بالوسوسة اذ لا تكون في حالة التأثر مؤثرة ولذلك قيد التخصيص بالالقاء (بالتأييد الاعتصامي) فانه لولا تأييده تعالى وتوفيقه للاعتصام لاستولت النفس عليه فصارت مؤثرة فيه لا متأثرة (حتى أكون مترجما لا متحكما ليتحقق من يقف عليه من أهل الله أصحاب القلوب انه من مقام التقديس) أي الحضرة الاحدية والروحية المقدسة (المنزه عن الاغراض النفسية التي يدخلها التلبيس) أي الاغراض الدنيوية التي يمكن أن تلبس باظهار انه لوجه الله ويلحقها الرياء والنفاق (وأرجو أن يكون الحق لما سمع دعائي قد أجاب ندائي فما ألقي الا ما يلقي الي) ثم لما كان قوله أن يخصني بالالقاء السبوحي والنفث الروحي وقوله (ولا أنزل في هذا المسطور الا ما ينزل به علي) توهم انه كان يدعي النبوة احترز عنه بقوله (ولست بنبي ولا رسول ولكني وارث) للعلم من النبي ببركة صحة المتابعة لقوله عليه السلام العلماء ورثة الانبياء (ولآخرتي حارث) أي لا أريد باظهار هذا العلم الحظ الدنيوي بل الاخروي (شعر

(الالقاء السبوحي) الالهام الرحماني المنزه عن مداخل الشيطان (والنفث الروحي) فيض الروح الاعظم على الارواح المقدسة (في الروع النفسي) أي في القلب المنسوب الى الصدر ظرف للنفث والالقاء على سبيل التنازع بضم الراء وسكون الواو وبفتح النون وسكون الفاء بالي

ولما بين كيفية وصول الكتاب من يده عليه السلام اليه على الوجه التنزيهي عن التلبيس بقوله (فاني رأيت) ثم بين كيفية وصوله من يده الى الشهادة منزها كذلك بقوله (فحققت الامنية) أراد أن يبين المقصود منه فقال (حتى أكون مترجما لا متحكما) يعني ان معاني الكتاب وألفاظها ونظمها وترتيبها وكتابتها وغير ذلك كلها من القاء الحق وليس له تحكم وتصرف في ذلك اه بالي

(ولآخرتي حارث) ويدل ذلك على ان الكمل وان كانوا يعبدون الله يريدون أجر الآخرة من دخول الجنة والنجاة عن النار وتكون عبادتهم خالصة عن الاغراض النفسانية اذ ارادتهم عين ارادة الله فلا يعبدون في كل مقام الا الله وبالله خالصا ومخلصا

فمن الله فاسمعوا * والى الله فارجعوا * فاذاما سمعتم * ماأتيت به فعوا
ثم بالفهم فصلوا * مجمل القول واجمعوا * ثم منوا به على * طالبيه لاتمنعوا
هذه الرحمة التي * وسعتكم فوسعوا)

والفاء في البيت الاول للسببية وتقديم الصلة للتخصيص أي اذا كان ماأقوله انما يكون بالالقاء السبوحي فلاتسمعوه الامن الله لامني واليه فارجعوا الا الى قولي (ومن الله أرجوأن أكون ممن أيد فتأيد وأيد وقيد بالشرع المحمدي المطهر فتقيد وقيد وأن يحشرنا في زمرته كما جعلنا من أمته) ظاهر (فاول ماألقاه المالك على العبد من ذلك

(فص حكمة الهية في كلمة آدمية)

لما استعار الفص لنوع الانسان وحقيقته المعبر عنه بآدم كما قال في نقش الفصوص وأعني بآدم وجود العالم الانساني على أن العالم كالخاتم والانسان كفصه كان قلب كل انسان عارف بالله كامل فصا هو محل حكمته المخصوصة به كما قال منزل الحكم على قلوب الكلم فان لكل نبي مرتبة من الكمال هي جملة علوم وحكم متحدة بالاحدية الاسم الالهي الذي هو ربه فلذلك نقل الفص من قلبه الذي هو محل حكمته الى الفص المشتمل على تلك الحكمة وسماه به للمناسبة ثم لما كان الاله المطلق الذي هو معبود الكل بذاته وجميع صفاته لايتجلى الا في هذا النوع خص الفص المشتمل على الحكمة الالهية بالكلمة الآدمية (لماشاء الحق سبحانه) المشيئة اقتضاء الذات لما يقتضيه العلم فهي لازمة لجميع الاسماء لان كل اسم الهي هو الذات مع صفته فمقتضى الذات لازم لكل اسم ولهذا قال (من حيث أسماؤه الحسنى التي لايبلغها الاحصاء) أي لما شاء مشيئة ذاتية أزلية نافذة في جميع الاسماء بحسب تطلب الكل أي الذات مع جميع الاسماء (أن يرى أعيانها) بظهورها وظهورها اقتضاؤها الوجود العالم مع مافيه حتى الانسان ولهذا قال (وان شئت قلت أن يرى عينه) لان أعيانها عينه باعتبار كثرة التعينات والنسب (في كون جامع يحصر الامر كله) وهو الانسان الكامل والعالم معه قوله (لكونه متصفا بالوجود) علة لرؤيته تعالى عينه في الكون الجامع أي لكون ذلك الكون الجامع متصفا بالوجود وذلك لان الوجود الاضافي عكس الوجود الحقيقي المطلق فان الحقيقي المطلق الواجب المقوم لكل شئ الذي هو الحق

(ممن أيد) أي ممن أيده الله بالتأييد الاختصاصي وهو تجليه له بالربوبية وظهوره بكمال المالكية (فتأيد) قبوله هذا التجلي وهو مقام عبوديته (وأيد) آخرين بكل ماأيد به وهو مقام ربوبيته بالى

(لماشاء الحق) أي لما اقتضى بالحب الذاتي ولما ههنا عبارة عن الامتداد المعنوي من الازل الى الابد بمقارنة المشيئة الازلية ولم يقل أراد فان عادتهم في حصول مراداتهم التعليق بالمشيئة لا الارادة وذكر اسم الحق ولم يقل الله ليعلم ان السلطنة في ايجاد لكون اهذا الاسم وسائر الاسماء توابعه لذلك ذكر فردا حيث شاء الحق وجمعا بقوله (من حيث أسماؤه الحسنى) فانه من الاسماء الحسنى فذكر تكرارا اجمالا وتدريجا لتعظيم الشأنه بالى

فقد أسند المشيئة المتعلقة بالرؤية بقوله (ان يرى أعيانها) الى الفيض المقدس وبقوله ان يرى عينه الى الفيض الاقدس وأشار الى اتحادهما بقوله (وان شئت قلت في كون) أي في موجود (جامع يحصر الامر) أي المطلوب رؤيته وهو أعيانها أو عينه (لكونه متصفا بالوجود) أي ذلك الموجود الجامع بين النشأة الروحانية والجسمانية كما قال فيما بعد فحاز رتبة الاحاطة والجمع بهذا الوجود

تعالى اذا ظهر فى الممكن تقيد به وتخصص بالمحل فكان ممكنا من حيث التخصيص والتقيد وكل مقيد اسم فهو اسمه النور من حيث الظهور وكان كعكس صورة الرائى فى المرآة المجلوة التى يرى الناظر صورته فيها وفى بعض النسخ لكونه متصفا بالوجود فهو علة للحصر أى بحصر الامر الالهى كله لكونه متصفا بالوجوه الاسمائية فان كل اسم وجه يرى الحق نفسه فيه وجه ويرى عينه من جميع الوجوه فى الانسان الكامل [illegible] للاسماء كلها واللام فى الامر للاستغراق أى يحصر الامور كلها أو بدل من المضاف اليه [illegible] هو ايجاده (ويظهر به سره اليه) منصوب عطفا على يرى أى يرى عينه فى كون جامع [illegible] يظهر بذلك الكون سره أى وجوده الخفى اليه أو مرفوع عطفا على يحصر أى فى كون يحصر الامر ويظهر سر الحق تعالى به اليه واليه صلة ظهر بمعنى له يقال ظهر له واليه بمعنى وقد وجدت فى نسخة قرأها الشيخ العارف مؤيد الدين الشارح للكتاب هذا على الشيخ الكامل صدر الدين القنوى بخطه بالوجوه وفى نسخة ويظهر بالنصب والرفع معا قوله (فان رؤية الشئ نفسه بنفسه ماهى مثل رؤيته نفسه فى أمر آخر يكون له كالمرآة) تعليل للمشيئة المذكورة يتضمن الجواب عن اعتراض مقدر وهو ان الله تعالى أزلى الذات والصفات وهو بصير فى الازل بذاته وغيره كما قال أمير المؤمنين على رضى الله عنه بصير أزلا منظور اليه من خلقه فلا يحتاج فى رؤيته عينه الى مظهر كوجود العالم يرى عينه فيه فأجاب ان بين الرؤيتين فرقا بينا وليست الرؤية الاولى مثل الثانية وبين الفرق بقوله (فانه يظهر له نفسه فى صورة يعطيها المحل المنظور فيه مما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجليه له) وهى تعليل لنفى المماثلة بين الرؤيتين والضمير للشأن والجملة خبره أى ان الحق يظهر له عينه فى صورة المرآة وهى المحل المنظور فيه من وجه لم يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجليه لنفسه فيه فان الظهور فى المحل رؤية عينية منضمة الى علمية وفى غير المحل رؤية علمية فقط كما ان تخيل الانسان صورة حسنة جميلة فى نفسه لا يوجب له من الاهتزاز والبهجة ما توجب مشاهدته لها ورؤيته اياها قوله (وقد كان الحق أوجد العالم كله وجود شبح مسوى لا روح فيه وكان كمرآة غير مجلوة) جملة اعتراضية بين الشرط وجوابه والشرط مشيئته لرؤية أعيان الاسماء أو عينه

(ويظهر به) أى بسبب الكون الجامع (سره) أى سر الحق وعينه (اليه) أى الى الحق فقوله فى كون جامع يدل على العلة المادية بالمطابقة وعلى الصورية بالتضمن وعلى الفاعلية بالالتزام وقوله ويظهر يدل على العلة الغائية فالتعريف على العلل الاربع شامل يعنى لما اقتضى ذات الحق بالحب الذاتى أن يرى ذاته بجميع أسمائه فى خارج علمه فى مرآة يحصل مراد الله تعالى فيها وقد علم الله فى علمه الازلى ان هذه المرآة هى الموصوفة بالصفة المذكورة فأوجده من العلم الى العين فهى النشأة الانسانية المسماة بكلمة آدمية فجواب لما شاء محذوف للعلم به أى لما شاء عينه أوجد الكلمة الآدمية اه وانما لم يقل ماهى عين رؤية نفسه ايذانا بعينيتها بحسب الاحدية لجواز سلب مثلية الشئ عن نفسه يقال الشئ ليس مثل نفسه بالى

(ولا تجليه) أى من غير تجلى المحل (له) أى للشئ الناظر ومعنى تجلى المحل ظهوره اليه على الجلاء كما قال فكان آدم عين جلاء تلك المرآة (العالم كله) من العلم الى العين قبل ايجاد آدم (وجود شبح مسوى لا روح فيه) مثل الطين فى حق آدم والنطفة فى حق أولاده وهو ظلمة وخلق محض لا يهتدى به الى شئ وانما أوجده أولا على هذا الطريق ثم جلى بآدم لان المرآة لا يكون الا من كثيف ظلمانى ولطيف نورانى فكان العالم بدون آدم كمرآة غير مجلوة بالى

في كون جامع والاسماء مقتضية لوجود العالم اقتضاء كل اسم جزأ منه فقد كان العالم موجودا باقتضائها له قبل وجود الانسان الذي هو الكون الجامع لان كل اسم يطلب بانفراده ظهوره وما اشتمل عليه وهو الذات مع صفة ما أي وجودا مخصوصا بصفة والاسم الآخر وجودا مخصوصا بصفة أخرى فلم يكن لشئ من الاسماء اقتضاء وجود اتحد به جميع الصفات اذ ليس لاحد من الاسماء أحدية الجمع بين الصفات فلم يكن للعالم مظهرية أحدية جميع الوجود ولذلك شبهه قبل وجود الانسان فيه بامرين شبح مسوى لا روح فيه أو مرآة غير مجلوة اذ لم يظهر فيه رحمه الله بل وجوه أسمائه فوجود شبح نصب على المصدر أي أوجده وجودا مثل وجود شبح مسوى لا روح فيه (ومن شأن الحكم الالهي انه ما سوى محلا الا ولا بد أن يقبل روحا الهيا عبر عنه بالنفخ فيه) معناه موقوف على معرفة حكمه وهو ان حكم الله تعالى امره أي ايجاد الاشيا بقوله كن والله عين الوجود المحض المطلق الذي هو أظهر الاشياء ونور الانوار فهو يتجلى بذاته لذاته دائما فتسويته المحل ظهوره في صورة اسم وذلك الاسم هو عينه مقيدا بصفة من الصفات القابلية فلا يظهر فيه الا عينه وذلك الظهور قبوله للروح وعينه هو الموصوف بكل صفة الا أنه لا يظهر في ذلك المحل الا بصفة واحدة من الصفات الفاعلية وذلك هو الخالق باليدين فهو روح الهي ومعنى النفخ فيه هو الظهور فيه بتلك الصفة ولذلك قال (وما هو الا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسواة لقبول الفيض التجلي الدائم الذي لم يزل ولا يزال) أي لقبول الفيض الذي هو التجلي الدائم فهو بمعنى اسم الاشارة كما في قول رؤبة شعر

فيها خطوط من سواد وبلق * كأنه في الجلد توليع البهق

أي كان ذلك بمعنى وما ذلك وهو اشارة الى ما ذكر من أنه ما سوى محلا الا ولا بد أن يقبل روحا الهيا أي اقتضاء تسوية المحل لقبول الروح الالهي مثاله الشهب وهي الابخرة المستعدة للاشتعال في حيز النار اذ ولا بد لها من الاشتعال لما ذكر الاستعداد والفيض لزم وجود المستعد الذي هو القابل قوله (وما بقي الا قابل) اعتراض منه على نفسه كانه قيل اذا كان لاستعداد والفيض منه فما المستعد القابل فقال (والقابل لا يكون الا من فيضه الاقدس) وقد فسر الفيض بالتجلي فكانه قال له تجليان ذاتي وهو ظهوره في صورة الاعيان الثابتة القابلة في الحضرة العلمية الاسمائية وهي الحضرة الواحدية وذلك الظهور بتنزل عن الحضرة الاحدية الى الحضرة الواحدية وهو فيضه الاقدس أي تجلي الذات بدون الاسماء الذي لا كثرة فيه أصلا فهو الاقدس أي أقدس من التجلي الشهودي الاسمائي الذي هو بحسب استعداد المحل لان الثاني موقوف على المظاهر

(عبر عنه) أي عن الروح الالهي بالنفخ فيه والمراد بالنفخ اعطاء القابلية والاستعداد لا بمعنى اخراج الهوى من جوف النافخ وادخاله في جوف المنفوخ فيه وانما التمثيل انه اه فالعالم المسوى بلا نفخ الروح الالهي كالمرآة الغير الصقيلة وبالروح بمنزلة الصقيلة كما أن المرآة بسبب جلائه تقبل صورة من يحاذيها وتعطيها لصاحبها كذلك العالم بسبب قبول الروح الالهي يقبل التجلي الدائم الذي هو ظهوره بصفة في ذلك المحل اه (وما بقي) شئ من المذكور بعلم حاله (الا القابل) فانه لما ذكر ولم يبين انه أمر الحق أم لازم بينه فقال (والقابل) أي الماهية القابلة للنسبة وقد انعدا هما الروح وتوابعها وغير ذلك من لوازمها الذاتية (لا يكون الا من فيضه الاقدس) أي تجليه الاقدس من الكثرة الاسمائية بهذه كلها غير مجعولة اذ كل ما حصل من التجلي الاقدس غير مجعول كالماهيات واستعداداتها الحاصلة منه اه بالي

الاسمائية التي هي القوابل بخلاف التجلي الذاتي لانه لا يتوقف على شئ فيكون أقدم فيصح
الابتداء بالتجلي الذاتي كما ذكر في المقدمة واليه الانتهاء بالتجلي الشهودي (فالامر) أي الشأن
وهو الايجاد والتصريف والتكميل (كله منه ابتداؤه وانتهاؤه واليه يرجع الامر كله كما ابتدأ
منه) قوله فاقتضى الامر جلاء مرآة العالم) جواب لما ولما وسط بين لما وجوابه علة المشيئة
وأخر الكلام الى اقتضاء أسمائه تعالى وجود العالم المحتاج الى الجلاء وجب ايراد فاء السببية
في جوابه لان تعليل المشيئة المخصوصة تسبب الجلاء وان كان لما لم يقتض ذلك لانها تقتضي
مقارنة الشرط والجزاء فناسب بجمع بين السببية والمقارنة (فكان آدم) أي حقيقة الانسان
كما ذكر (عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة) بمناسبة أحدية الجمع فان الحضرة الالهية
جامعة الاسماء كلها والواسطة بينها وبين الذات فكذلك الحضرة الانسانية جامعة لها اذ الوجود
ينزل من أحدية جمع الذات الى الحضرة الالهية وفاض في مراتب الممكنات على الصورة الانتشارية
حتى انتهى الى الانسان متصبغا بصبغ جميع المراتب فصار الانسان برزخا جامعا لاحكام
الوجوب والامكان كما كانت الحضرة الالهية جامعة الذات والاسماء كلها فظهر فيه ما في الحضرة
الالهية فكان العالم بوجوده مرآة مجلوة ولم تبق واسطة بين الحضرة الانسانية والذات الاحدية واذا
كان جلاء مرآة العالم كان روح صورته كانت (الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي
صورة العالم المعبر عنه في اصطلاح القوم بالانسان الكبير فكانت الملائكة له كالقوى الروحانية
والحسية التي في النشأة الانسانية وكانت القوى الروحانية والنفسانية ملائكة وجود الانسان
لان قوى العالم اجتمعت فيه باسرها فالانسان عالم صغير والعالم انسان كبير لوجود الانسان فيه الا
ان أحدية جمع الوجود التي ناسب بها العالم الحضرة الالهية لم توجد في جميع أجزائه الا في الانسان
فكان الانسان مختصرا من الحضرة الالهية ولهذا قال خلق آدم على صورته قوله (وكل قوة منها
محجوبة بنفسها) اذ لم يكن عندها الهيئة الاجتماعية فلا تدرك ما ليس فيها فهي (لا ترى شيأ أفضل

(فالامر) أي كل الموجود من الموجودات العلمية والعينية (كله) تأكيد للاستغراق منه أي حصل من الله
على الوجه المذكور (واليه يرجع الامر كله) باستهلاكه بتجلي الحق كل آن أو بتجليه عند القيامة
الكبرى تبقى مجردة عن اللواحق العارضة وتصل اليه تعالى (كما ابتدأ منه) ولا يلزم منه الجبر لان القابل
لا يكون الا من الفيض الاقدس (فاقتضى الامر) جواب لما شاء (جلاء مرآة العالم) أي المرآة المسمى بالعالم
واعلم ان الله حرم الانسان بعض الافعال وأحل بعضها فاذا فعلت فعلا شرعيا وجد منه شئ وجود شبح مسوى
لا روح فيه وهو بمنزلة قوله (وقد كان أوجد العالم كله وجود شبح لا روح فيه) فاقتضى الامر جلاء ذلك
الموجود وهو بمنزلة قوله (فاقتضى الامر جلاء مرآة العالم) فكان جلاؤه نور الاسم الذي يحكم عليك
في صدور هذا الفعل منك وهو بمنزلة قوله (فكان آدم عين جلاء تلك المرآة) فاذا رأيت نفسك في فعلك
فاذا رأيت نفسك رأيت ربك لانك تعرفه الرسمي فاذا رأيت ربك فقد رأى ربك نفسه في مرآة فعلك
كما رأى في مرآة العالم بعلى هذا يجرى فعلك على طريقة فعل الله وفعلت ما امره وتحققت باخلاقه وأعطيته
ما طلبه منك وهو المرآة على نوع مخصوص بحسب الفعل المخصوص والوجه المعين ففد وردت سعادة بسبب
اطاعتك الشرع لا غير لاجل هذا أمر منهما من يخالف ما دار [illegible] فاد واب كان لو حد شئ
عنها لكن لا يمكن به اسلوله بها لما لك فلا يكون مرآة له احسن [illegible] هذه المسئلة روح الشريعة فمن
عرفها على البصيرة برئ عن شبهات الاسيين اه بالي

من ذاتها) لمعرفتها بنفسها وما تحتها واحتجابها عما فوقها قوله (وان فيها فيما تزعم الالهية لنا منصب عال ومنزلة رفيعة عند الله) بكسر ان وان في هذه النشأة على حسب زعمها أي زعم النشأة الالهية لما ذكر بالحقيقة أو بفتحها عطفا على أفضل أي لا ترى ان في هذه النشأة على زعمها الالهية وفي بعض النسخ وان فيها ما يزعم الالهية أي شيأ يزعم الالهية وهو قلبه لا غير أي نفسه الناطقة وحقيقته لان القوى محجوبة عنها ولفظة ما على الاول مصدرية وعلى الثاني موصوفة قوله (لما عندها) تعليل لدعوى الالهية المذكورة أي لما عندها (من الجمعية الالهية بين ما يرجع من ذلك الى الجناب الالهي والى جانب حقيقة الحقائق وفي هذه النشأة الحاملة لهذه الاوصاف الى ما تقتضيه الطبيعة الكلية التي حصرت قوابل العالم أعلاه وأسفله) أي من بين ثلاثة أشياء أحدها الجناب الالهي وهو الحضرة الواحدية والثاني حقيقة الحقائق أي الاحدية وهي الذات التي بتجليها يتحقق الحقائق كلها وهي حقيقة الوجود من حيث هو هو فهي بحقيقتها تحقق حقائق العالم العلوي والسفلي ولهذا أوسطها بين العالم الروحاني وبين العالم الجسماني والثالث الطبيعة الحاصرة للقوابل كلها فهذه الجمعية هي أحدية حقيقة الحقائق في معاني الاسماء وعوالم الروحانيات وفي صور الاسماء وعوالم الجسمانيات فلا يخرج من أحدية الجمعية الانسانية شئ وفي الكلام تقديم وتأخير تقديره الى ما تقتضيه الطبيعة الكلية التي حصرت قوابل العالم كله أعلاه وأسفله في هذه النشأة الحاملة لهذه الاوصاف والكل بدل من الطبيعة أو عطف بيان لها والمراد الطبيعة الكلية الجسمانية الحاصرة لطبائع أنواع الاجسام الفلكية والعنصرية (وهذا لا يعرفه عقل بطريق نظر فكري) فان العقل من الجناب الالهي التي هي الحضرة الواحدية فلا يدرك الا الحقائق المتعينة الكلية مع لوازمها في عالمها الروحاني وأما الجزئيات الجسمانية التي هي ما تقتضيه الطبيعة الكلية التي حصرت قوابل العالم فلا يعرفها وكذلك لا يعرف الحقيقة التي بحقق الحقائق الكلية والجزئية أي الذات التي تحقق بفيضها الاقدس أي تجلى الذاتي حقائق الروحانيات والجسمانيات وبتجليها الشهودي واسمها النور يظهر الكل فانها لا يعرفها الا عينها قوله وفي هذه النشأة الحاملة لهذه الاوصاف من القوى الروحانية ولوازمها من الحياة والقدرة والعلم والارادة وأمثالها يشعر بان الاوصاف المحمولة من النشأة المعنوية الروحانية المعبر عن عالمها بالجناب الالهي قوله (بل هذا الفن من الادراك لا يكون الا عن كشف الهي منه يعرف ما أصل صور العالم القابلة لارواحه) اشارة الى ان صور العالم أيضا حقائق وأعيان وأصل الحقائق هو الذات الاحدية

(بين ما يرجع من ذلك) أي هذه الجمعية حاصلة لها دائرة بين شئ يرجع ذلك الشئ فمن زائدة في الموجب على مذهب ابي الحسن وانما اختاره مع ان سيبويه لم يجوزه لمتابعة هذا الكلام صورة بالنفي ولحيث نس ماقبله (الى الجناب الالهي) وهو الحضرة الواحدية وبين شئ يرجع ذلك الشئ الى جانب حقيقة الحقائق) وهي الحضرة الامكانية وبين شئ يرجع (الى ما تقتضيه الطبيعة) في النشأة العنصرية الحاملة وفي الكلام تقديم وتأخير (التي) أي الطبيعة الكلية التي (حصرت قوابل العالم كله أعلاه) وهو العالم الروحاني (وأسفله) وهو العالم الجسماني وهي مبدأ الفعل والانفعال والقابلة بجميع التأثيرات لا مقتضية المراد بمقتضى الطبيعة الكمالات الحاصلة لمن عنده هذه الجمعية بالى

(منه) أي من الكشف (يعرف) على اليقين (ما أصل صور العالم) المسواة (القابلة لارواحه) وهي حقيقة الحقائق كلها وهي الذات الالهية من حيث أسماؤه الحسنى ومنه متعلق بيعرف قدم للحصر بالى

فحقيقة الحقائق كما تحقق الحقائق الروحانية في العالم الذي سماه الجناب الالهي لتحقق أسماء الالوهية فيما هي تحقق الحقائق الجسمانية في العالم السفلي بتحول واحد ذاتي فأصل الجميع أي الجناب الالهي وما يقتضيه الطبيعة الكلية الحاصرة للقوابل واحد وهو الذات الاحدية السارية في الكل ولهذا قال عليه السلام لودلي أحدكم دلوه لهبط على الله وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وكيف يدرك العقل هذا المعنى فانه لا يدركه الا هو نفسه ولا يكشف الا على من يأخذه من نفسه بنفسه (فسمى هذا المذكور انسانا وخليفة فاما انسانيته فلعموم نشأته وحصره الحقائق كلها) أي لان نشأته تحوى الحقائق كلها وجميع مراتب الوجود العلوية والسفلية باحدية الجمع التي ناسب لها حقيقة الحقائق وهي الجمعية المذكورة اذ لا شئ في النشأتين الا وهو موجود فيه أي لا مرتبة في الوجود الا وشئ منها فيه فناسب وجود الكل و[illegible] انه ايضا سمى انسانا لانه عالم صغير والعالم يسمى انسانا كبيرا أو باعتبار آخر (وهو) انه (للحق بمنزلة انسان العين من العين الذي به يكون النظر وهو المعبر عنه بالبصر) لان الله تعالى نظر به الى الخلق فرحمهم (فلهذا سمى انسانا) أيضا والمعنى انه المقصود من خلق العالم لانه الحامل للسر الالهي وأمانته اذ [illegible] معرفته والمقصود من الكنز معرفته كما قال فاحببت ان أعرف فخلقت الخلق فلولا محبة المعرفة لم يخلق الخلق فلا يعرفه من العالم الا الانسان فلولا الانسان العارف بالله لم يخلق العالم فالعالم تابع له في وجوده (فانه به نظر الحق الى خلقه فرحمهم) أي فهو الذي نظر به الى الخلق الموقوف هو وعليهم فرحمهم بالايجاد (فهو الانسان الحادث) بجسده (الازلي) بروحه (والنشء الدائم الابدي) بحقيقته الجامعة جسمانيته وروحانيته لانه اذا انتقل من هذا العالم الى الآخرة يعمر الآخرة بالنشأة الثانية (والكلمة الفاصلة) أي المميزة للحقائق (الجامعة) لعموم نشأته كما ذكر (فتم العالم بوجوده) لظهور يته أسماءه كما قوله (فهو من العالم كفص الخاتم من الخاتم وهو محل النقش والعلامة التي بها يختم الملك على خزائنه) معلوم من المقدمة الثالثة (وسماه خليفة لاجل هذا) أي لان نقش اسمه الاعظم وهو الذات مع الاسماء كلها منقوش في قلبه الذي هو فص الخاتم فيحفظ به خزانة العالم بجميع ما فيه على النظام المعلوم والنسق المضبوط (لانه الحافظ خلقه كما يحفظ بالختم الخزائن) أي لان الانسان الكامل هو الحافظ خلق الله بالحكمة الاحدية والواحدية الاسمائية البالغة التي هي نقش فلبه وهي العدالة أعني صورة الواحدة في عالم الكثرة الذي هو خزانة القوابل والا لا كما كما يحفظ لختم الخزائن (فما دام ختم الملك عليها لا يجسر أحد

(فسمى هذا المذكور) وهو الكون الجامع (انسانا) قوله (فالعموم نشأته) أي المرتبة الجامعة بين النشأة الروحانية وهي على صورة الحق والجسمانية وهي من حقائق العالم (وحصره الحقائق كلها) من الالهيات والكونيات فانه حينئذ يونس بجميع الحقائق فهو من الانس (وهو) بيان لوجه تسمية أخرى (للحق بمنزلة انسان العين) بفتح الهمزة فالمقصود الاصلي بايجاد الانسان الكامل النظر به وهو النظر بالغير فان النظر بالذات لا كالنظر بالواسطة الى خلقه (فهو الانسان) لكون نظر الحق به الى خلقه (الحادث) بالحدوث الذاتي لعدم اقتضاء ذاته الوجود (الازلي) لكونه غير مسبوق بالعدم الزماني (والنشء الدائم الابدي) بلا انتهاء في المستقبل كما لا ابتداء له في المضي هذا بحسب النشأة الروحانية (والكلمة) لكونه مركبا من الحروف العاليات بالنشأة الروحانية (الفاصلة) الحافظة من التلاشي بين حضرتي الوجوب والامكان (الجامعة) بجميع الحقائق الالهية والكونية (فتم العالم بوجوده) لكونه آخر العمل بالى

على فتحها الا باذنه) لان الختم صورة الجمعية الالهية والعلامة التي هي نقش الفص هو الاسم الاعظم فلا يجسر أحد من خصوصيات طبائع العالم التي هي الاسماء الفاصلة على فتحها الا باذن خاص من الله على مقتضى حكمته فاستخلافه في حفظ العالم لانه مظهر لاسم الحق الاعظم والله باطنه فيحفظ باذنه وما جعل في يده من المفاتيح الاسمائية صورة العالم (فلا يزال العالم محفوظا مادام فيه هذا الانسان الكامل) لان الخليفة ظاهر بصورة مستخلفه في حفظ خزائنه والله يحفظ صور خلقه في العالم بصورته فانها طلسم الحفظ من حيث مظهريته لاسمائه وواسطة تدبيره بظهور تاثيرات أسمائه فيها (الا تراه اذا زال وفك من خزانة الدنيا لم يبق فيها ما اختزنه الحق فيها وخرج ما كان فيها والتحق بعضه ببعض وانتقل الامر الى الآخرة فكان ختما على خزانة الآخرة ختما أبديا سرمديا) أي زال لان النشأة العنصرية الدنيوية لا تحتمل دوام الحفظ فلم يبق فيها ما اختزنه من العلوم والمعارف الكلية والجزئية والاخلاق الالهية وفارقتها نشأته لروحانية أي فطرته الاولى بخراب دنياه أي نشأته الصورية والتحق الجزء الروحاني بالروحانيات في الحضرات أي البرازخ العلوية وما فوقها والجسماني كل جزء بكله من الجسمانيات وانتقل العمارة الى الآخرة أي العوالم الروحانية أو النشأة الثانية في القيامة قوله (فظهر جميع ما في الصورة الالهية من الاسماء في هذه النشأة الانسانية فحازت رتبة الاحاطة والجمع بهذا الوجود وبه قامت الحجة لله تعالى على الملائكة فتحفظ فقد وعظك الله بغيرك وانظر من أين أتى على من أتى عليه) أي تجنب من بكت من بكت ظاهر واصل أتى عليه أي أهلكه ويستعمل في كل مكروه قوله (فان الملائكة لم تقف مع ما تعطيه نشأة هذا الخليفة ولا وقفت مع ما تقتضيه حضرة الحق من العبادة الذاتية فانه ما يعرف أحد من الحق الا ما تعطيه ذاته وليس للملائكة جمعية آدم ولا وقفت مع الاسماء الالهية التي تخصها وسبحت الحق بها وقدسته وما علمت أن لله أسماء ما وصل علمها اليها فما سبحت الحق بها ولا قدسته فغلب عليها ما ذكرنا وحكم عليها هذا

(والتحق بعضه ببعض) أي لا عا ازجان لعدم الامتزاج الاعتدالي بين اجزائها (وانتقل الامر) الالهي (الى الآخرة) بنقل الخليفة اليها فيكون كل ما كان موجودا بالوجود موجودا بالوجود الاخروي (فظهر جميع ما في الصور الالهية) بحيث يكون كل فرد فرد من افراد العالم مظهر الاسم من أسماء الله وهي العالم باسره من الاسماء وهي سره كما قال ويظهر اليه سره بيانا لما (في هذه النشأة الخ) فشاهد عينه من حيث أسماؤه الحسنى في هذه النشأة على ما اقتضته ذاته وهو رؤية ذاته من حيث أسمائه في كون جامع فهذه هي الكلمة الآدمية بالى

(فانه ما يعرف أحد) أي لا يعرف أحد الحق الا بحسب معرفته بنفسه ولا يعبده الا بحسب علمه (و) الحال (ان ليس للملائكة جمعية آدم) حتى تحصل فيها ما يحصل فيه من العبادة الذاتية ويستغني بوجودها عن وجود آدم قوله (وما علمت ان لله اسماء أخر) وتلك الاسماء التي ما وصل علم الملائكة اليها هي التي وصل علمها اليها على معنى ما وصل علم الملائكة الى كلها والا فان جميع أسماء الله تعالى ظهرت بنا وو الملائكة وسبحت بها وبها وقدسته ولم يتعطل اسم من الاسماء ومحال ذلك ولكن من قبيل مقابلة الجمع بالجمع وانقسام الآحاد على الاحاد فكل ملك يسبح باسم الهي خاص لا يعرف التسبيح بغيره مع ان كل اسم جامع لكل اسم كامر ولكن جمعا خفيا لا يتنبه له الا الكامل دون القاصر فكل ملك علم اسما واحدا الهيا فهو محجوب به عن غيره من الاسماء حتى ان الاسم الغفور والعفو والتواب ونحوها كانت للملائكة قبل آدم أيضا لان القصور في التسبيح ببعض الاسماء دون بعض غير لائق بالله فهو معصية مغفورة معفو عنها

الحال فقالت من حيث النشأة أتجعل فيها من يفسد فيها وليس الا النزاع وهو عين ما وقع منهم فما قالوه في حق آدم هو عين ما هم فيه مع الحق فلولا ان نشأتهم تعطي ذلك ما قالوا في حق آدم ما قالوه وهم لا يشعرون فلو عرفوا انفوسهم لعلموا ولو علموا لعصموا ثم لم يقفوا مع التجريح حتى زادوا في الدعوى بما هم عليه من التقديس والتسبيح وعند آدم من الاسماء الالهية ما لم تكن الملائكة عليها فما سبحت ربها بها ولا قدسته عنها تقديس آدم وتسبيحه) أي لم تطلع على ما تقتضيه نشأة آدم من الجمعية الالهية وظهوره بصورة الحق وهويته لكونه مطلوبا بجميع الاسماء ولا على ما تقتضيه الحضرة الالهية من أن يعبد بعبادة ذاتية أي يطلب عابدا يعبد ذاته بجميع أسمائه فهو من حيث انه مطلوب جميع الاسماء أعز الموجودات ومن حيث انه عابد ربه بجميع الاسماء أذل الاشياء اذ لا يعبد الله العبادة الذاتية التامة بجميع الاسماء الا الانسان الكامل ولهذا عبدوا الحجارة والجمادات فانه لا يعبد أحد معبودا الا اذا عرفه ولا يعرف الا ما تقتضيه ذاته بان يكون فيه فيدركه بالذوق وليس للملائكة جمعية آدم فلم تطلع على الاسماء التي تخص جمعية آدم وسبحت الحق وقدسته جمعية آدم بها ولم تعرف أن لله أسماء لم يصل علمها اليها فما سبحته بها ولا قدسته فغلب علينا مقتضى نشأتها فقوله ولا وقفت مع الاسماء الالهية التي تخصها وسبحت الحق بها وقدسته معناه بالقياس الى قوله لم تقف مع ما تعطيه نشأة هذه الخليفة على ما ذكرته من رجوع الضمير في تخصها وسبحته وقدسته الى جمعية آدم ظاهر ووجه آخر وهو أن يكون الوقوف بمعنى الثبات لا بمعنى الاطلاع والضمائر الثلاثة ترجع الى الملائكة أي لم يثبت الملائكة مع الاسماء التي تخصها ولم تقف بحكمها حتى شرعت في تجريح آدم وقدحت فيه اذ ما عرفت ما في آدم من الاسماء التي لم تعرفها فحكم عليها حالها التي هي النقص حتى نسبوا النقص الذي هو مقتضى نشأتها الى آدم فقالت أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء لانها أدركت بنقصها نقص آدم ، ما تحت حيطتها ومرتبتها من خواص القوة الشهوانية والغضبية واحتجبت عما فوق نشأتها من الاسماء التي ليست لها فاظهرت النزاع الذي هو حالها ومقتضى نشأتها لان ادراك النقص والاحتجاب عن الكمال عين الانكار والنزاع فكان ما قالوا في حق آدم عين ما هم فيه مع الله (فوصف الحق لنا ما جرى لنقف عنده ونتعلم الادب مع الله تعالى فلا ندعي ما نحن متحققون به وحاوون عليه بالتقييد) أي ما ان كل واحد منا محقق به وحاو عليه والمحقق لا يلتفت لفت العبارة فلا حرج في أن تختلف الضمائر بالجمع والتوحيد والمراد أن الحق تعالى قص لنا القصة لنتعلم الادب معه فلا نعترض ولا ندعي فيما تحقق عندنا ولا نشك فيه أنه علمنا أو حالنا على التعين والتقييد لانه علم الله (فكيف أن نطلق في الدعوى فنعم بها ما ليس لي بحال ولا أنا منه على علم) أي فكيف

وصاحبها معترف بقصوره عن ادراك حقيقة التسبيح فهو تائب وان لم تشعر الملائكة بذلك بالي

واعلم ان ايراده قدس سره هذه القصة في كتابه دلالة على كمال علمه وأدبه مع الله وحسن خلقه مع الناس وهي ان المؤمنين الذين نازعوا وطعنوا في اظهار المعاني التي لا يعرفها عقل بطريق نظر فكري بمنزلة الملائكة الذين نازعوا في آدم فنفسه قدس سره بمنزلة آدم فكما كان آدم لا يغضب على الملائكة بسبب قولهم فكذلك الشيخ لا يغضب على الذين يظنون السوء في حقه لتحققه بقوله تعالى والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس فكما ان ما قالوه في حق آدم عين مخالفتهم لامر الحق فكذلك الطاعنون في حقه عين مخالفتهم لامر الحق فمن ظن السوء في حقه ونسب اليه ما لا يليق بالمؤمنين يخشى عليه الافتضاح في وقت المعاينة يخبر عنه

ندعي ماليس بعلمنا وحالنا أولا ندعي انه هو الحق على التعين والتقييد وليس وراءه علم (فنه تقدح فهذا التعريف الالهي مما ادب الحق به عباده الادباء الامناء العلماء) أي تعريف حال الملائكة في ادعاء مطلق التسبيح والتقديس فان تأديب عباده من الامناء (ثم نرجع الى الحكمة) أي الحكمة الالهية المذكورة في قصة الملائكة ... ليعلم ان ما قالوا انما هو لنقصان نشأتهم بالنسبة الى نشأة ادم ... فان العبادة الذاتية انما تتحقق بتجلي جميع الاسماء فيه ... والعدل والمنتقم لا يمكن الا اذا اقتضت المشيئة الالهية ... السلام حكاية عن ربه أنين المذنبين أحب الى من زجل المسبحين واعتبر بخطيئة آدم وداود عليه السلام فان بعض كمالات العبد وقبول تجلي بعض الاسماء الالهية موقوف على انكساره بالذنب والاعتذار والتوبة ولهذا قال عليه السلام لو لم تذنبوا لخشيت عليكم أشد من الذنب العجب العجب العجب ألا ترى أن عصمتهم حملتهم على قولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ومن ثم قال عليه السلام لولا أنكم تذنبون لذهب الله بكم وجاء بقوم يذنبون فيستغفرون فيغفر لهم فتم بني آدم المعصية الى الطاعة عبادة توجب تجلي الحق باسماء كثيرة وذلك علم لم تقف الملائكة عليه ... لقصور نشأتهم راذا رجع الى الحكمة ومهد قاعدة يبتنى عليها الارتباط الحق بالخلق وتبين منها الحكمة في ايجاد العالم وهو ظهور معنى الالهية فقال (فنقول اعلم أن الامور الكلية وان لم يكن لها وجود في عينها فهي معقولة معلومة بلاشك في الذهن فهي باطنة لا تزال عن الوجود الغيبي) يعني ان الامور الكلية أي المطلقة كالحياة والعلم مثلا لها وجود عيني في العقل ووجود غيبي في الخارج فان الوجود الخارجي عين المطلق العقلي متقيدا بقيد الجزئية لكن الكلية المطلقة لا تزال معقولة مندرجة تحت اسم الباطن ولا توجد من حيث كليته في الخارج بل من حيث هي مقيدة وهي من تلك الحيثية تندرج تحت اسم الظاهر وفي بعض النسخ لا تزال فعناه ومعنى لا تزال بضم التاء مبنيا للمفعول من أزال واحد والغيبي بالغين المعجمة والباء بمعنى المعقول وعند بعض الشارحين عن الوجود العيني بالعين المهملة والنون أي لا تزال من حيث هي طبائع مطلقة لا مقيدة بقيد الكلية عن الوجود العيني فان الطبيعي موجود في الخارج وقرئ لا تزال بفتح التاء على أنه من الافعال الناقصة فهي باطنة عن الوجود العيني الخارجي لا تزال كذلك بحذف الخبر لدلالة باطنة عليه أو باطنة بالنصب على تقدم الخبر اي هي لا تزال باطنة عن الوجود العيني والاول اظهر واوفق لما بعده من قوله ولم تزل عن كونها معقولة في نفسها (ولها الحكم والاثر في كل ماله وجود عيني) أي للامور الكلية الحكم والاثر في كل ماله وجود عيني كتأثير العلم والحياة في الموصوف بهما فيحكم عليه بانه حي عالم ولا يحكم عليه الا اذا كان فيه عين الحياة والعلم وهذا معنى قوله (بل هو عينها لا غيرها) يعني أن الامر الكلي كالعلم والحياة

قوله فنفتضح بالي

(ان الامور الكلية) أي الصفات المشتركة بين الحق والعبد التي يتحقق الارتباط بينهما (وان لم يكن لها وجود في عينها) أي وجود خارجي في نفسها (فهي معقولة معلومة بلاشك في الذهن) ... موجودا بالوجود الذهني (فهي باطنة) أي ممتنعة الوجود في الخارج من حيث كونها معقولة الى

(ولها الحكم والاثر) لانها صورة الاسماء الالهية فكانت لها في كل ماله وجود عيني (بل هو) الامر الكلي باعتبار الوجود الخارجي (عينها لا غيرها) ترقي في الارتباط فان كمال الارتباط انما هو الاتحاد وفيه اشارة

عين الوصفين الموجودين فى ذلك الموصوف لاغيرهما والمراد بقوله (أعنى أعيان الموجودات العينية) أعيان الاوصاف لا أعيان الموصوفات فان الموصوفات أيضا معنى كلى وهو الانسان المطلق فانه عين هذا الانسان مع قيد الجزئية فهذه نسبة الحياة والعلم المطلقين الى الوصفين المقيدين (ولم تزل عن كونها معقولة فى نفسها فهى الظاهرة من حيث أعيان الموجودات كما هى الباطنة من حيث معقوليتها) أى الكليات وان ظهرت فى الصورة الجزئية فهى باقية على معقوليتها من حيث كليتها لم تزل عن كونها باطنة مع كونها ظاهرة (فاستناد كل موجود عينى لهذه الامور الكلية التى لا يمكن دفعها عن العقل ولا يمكن وجودها فى العين وجودا تزول به عن ان تكون معقولة) أى استناد كل عين موجود شخصى يكون الى هذه الموجودات الكلية أبدا مع بقائها فى عالم العقل على كليتها لا تزول عن ذلك الوجود الغيبى أبدا أى العينى موجود به فقوله فاستناد مبتدأ خبره لهذه الامور واللام بمعنى الى قوله (وسواء كان ذلك الموجود العينى موقتا أو غير موقت) أى زمانيا أو غير زمانى وكل منهما اما جسمانى أو غير جسمانى فالجسمانى الموقت كأجسادنا وغير الموقت كالفلك الاعظم فان الزمان مقدار حركته فلا يكون جسمه زمانيا والروحانى الموقت كنفوس الحيوانات وغير الموقت كالارواح العلوية المجردة (نسبة الموقت وغير الموقت الى هذا الامر الكلى المعقول نسبة واحدة) أى كلها فى استنادها الى الامر الكلى المعقول سواء (غير ان هذا الامر الكلى يرجع اليه حكم من الموجودات العينية بحسب ما تطلبه حقائق تلك الموجودات العينية كنسبة العلم الى العالم والحياة الى الحى فالحياة حقيقة معقولة والعلم حقيقة معقولة متميزة عن الحياة كما ان الحياة متميزة عنه ثم نقول فى الحق ان له علما وحياة فهو الحى العالم ونقول فى الملك ان له حياة وعلما فهو الحى العالم ونقول فى الانسان ان له حياة وعلما فهو الحى العالم وحقيقة العلم واحدة وحقيقة الحياة واحدة ونسبتهما الى العالم والحى نسبة واحدة ونقول فى علم الحق انه قديم وفى علم الانسان انه محدث فانظر ما أحدثته الاضافة من الحكم فى هذه الحقيقة المعقولة وانظر الى هذا الارتباط بين المعقولات والموجودات العينية فكما حكم العلم على من قام به أن يقال فيه انه عالم حكم الموصوف به على العلم بانه حادث فى حق الحادث قديم فى حق القديم فصار كل واحد محكوما به محكوما عليه ومعلوم ان هذه الامور الكلية وان كانت معقولة فانها معدومة العين

عظيمة لنا فكان قوله (أعنى أعيان الخ) تفسير الضمير عينها (ولم تزل عن كونها معقولة) مع كونها عين الاعيان الموجودة فى الخارج كما لم تزل عن كونها اعيانها مع كونها معقولة فى حد ذاتها واذا كانت كذلك كانت هى ذى الجهتين

(فهى الظاهرة) فاذا كان كذلك (فاستناد كل موجود عينى) فى اظهار كمالاته ثابت (لهذه الامور الكلية) تزول به الامور الكلية بسبب الوجود العينى (عن أن يكون) بل يمكن وجودها فى العين وجودا لا تزول به عن كونها معقولة كوجودها فى الاعيان الموجودة فانه لا يخرجها عن أن تكون معقولة بخلاف الموجودات العينية فانها موجودة بوجود تزول به عن كونها معقولة (وسواء كان) تعميم للاستناد الى قسمى الموجود العينى (غير ان هذا الامر) استثناء منقطع بيان لاستناد الامر الكلى الى الموجودات حتى نعلم ان الارتباط كان من الطرفين (كنسبة العلم الى العالم) تمثيل للارتباط السابق ولما كان الارتباط بين المعدوم والموجود أمرا عجيبا فقال فانظر الى اه بالى

موجودة الحكم كما هي محكوم عليها اذا نسب الى الموجود العيني فتقبل الحكم في الاعيان الموجودة ولا تقبل التفصيل ولا التجزي فان ذلك محال عليها فانها بذاتها في كل موصوف بها كالانسانية في كل شخص شخص من هذا النوع الخاص لم تتفصل ولم تتعدد بتعدد الاشخاص ولا برحت معقولة) أي لكون الموجود العيني يحكم على الكلي الغيبي بمقتضى حقيقته والكلي أيضا يحكم على الجزئي بحقيقته كما ان العلم والحياة بالنسبة الى الله تعالى محكوم عليهما بالقدم الذي هو مقتضى حقيقته تعالى و بالنسبة الى الانسان والملك محكوم عليهما بالحدوث بمقتضى حقيقة الانسان والملك وكذلك العلم والحياة يحكمان على كل موصوف بهما بانه حي عالم ولكل واحد من العيني والغيبي حكم على صاحبه بمقتضاه مع ان حقيقة العلم حقيقة واحدة لم تنقسم ولم تختلف باختلاف العارف لها بسبب الاضافة وكذلك الحياة ونسبتها الى الموصوفين بها فانها نسبة واحدة لم تختلف وانظر الى هذا الارتباط بين الموجودات العينية و بين الموجودات الغيبية مع ان المعقولات الغيبية كليات معدومة العين في الخارج من حيث كليتها فان كل موجود عيني مشخص جزئي والفاظ الكتاب ظاهرة قوله (واذا كان الارتباط بين من له وجود عيني و بين من ليس له وجود عيني قد ثبت وهي نسب عدمية فارتباط الموجودات بعضها ببعض أقرب ان يعقل لانه على كل حال بينها جامع وهو الوجود العيني وهنالك فما ثمة جامع وقد وجد الارتباط بعدم الجامع فبالجامع أقوى وأحق) رجع الى المقصود من تمهيد القاعدة وهو ان الارتباط بين الموجودات الغيبي الذي لا وجود له الا في العقل و بين الموجودات العيني ثابت كما ذكر وهي نسبة عدمية عقلية فبالحري ان يكون بين الموجودات العينية ثابتا وكيف لا و بينهما جامع وهو الوجود العيني وما ثم جامع اذ لا يكون بين الموجود العيني و بين المعدوم في العين جامع قوله (ولا شك أن المحدث قد ثبت حدوثه وافتقاره الى محدث أحدثه لامكانه لنفسه فوجوده من غيره فهو مرتبط به ارتباط افتقار ولا بد أن يكون المستند اليه واجب الوجود لذاته غنيا في وجوده بنفسه غير مفتقر وهو الذي أعطى الوجود بذاته لهذا الحادث فانتسب اليه) ظاهر وهو بيان الارتباط بين الواجب والممكن وهو الافتقار قوله (ولما اقتضاه لذاته كان واجبا به ولما كان استناده الى من ظهر عنه لذاته اقتضى ان يكون على صورته فيما ينسب اليه من كل شئ من اسم وصفة ماعدا الوجوب الذاتي فان ذلك لا يصح في الحادث وان كان واجب الوجود ولكن وجوبه بغيره لا بنفسه) معناه ولما اقتضى الواجب لذاته الممكن لذاته كان الممكن لذاته واجبا به معدوما في

(كما هي محكوم عليها اذا نسبت الى الموجود العيني) وكون المعدوم مؤثرا في الموجود ومتأثرا فيه وكذلك الموجود مؤثرا فيه ومتأثرا منه من عجائب قدرة الله تعالى (فتقبل الامور الكلية الحكم) من الاعيان الموجودة في انتسابها الى الاعيان الموجودة (في كل) موصوف بها فلا يمكن التعدد في نسبها باعتبار تعدد موصوفاتها (وهنالك) أي بين الموجودات جامع حذف الخبر وهو جامع لدلالة قرينة الحال عليه (فما ثمة) أي ليس بين الامور الكلية و بين الموجودات العينية (جامع) وقد وجد الارتباط اهـ بالي

(فبالحري) يروى بفتح الراء فيكون مصدرا وهو المشهور وقد يروى بكسر الراء مع تشديد الياء فيكون صفة مشبهة فالمعنى على الاول أي اذا كان كذلك فملتبس بالحرى أي اللياقة وعلى الثاني أي الحري ذلك شرح المفتاح (واجبا به) وجوب المعلول بعلته فكما أعطاه الوجود أعطاه وجوب الوجود أيضا فكل من الوجود ووجوبه أثر من الواجب في الممكن فلكل من الواجب والممكن حكم على الآخر كما كان لكلتا الامور

حد

حد نفسه مستندا اليه في وجوده وعينه لانه الذي أعطى عينه من ذاته ثم وجوده من اسمه النور فاستفاده الى الواجب الذي ظهر عنه لذاته اقتضى ان يكون على صورته في كل ما ينسب الى ذلك الممكن من اسم وصفة وأي شئ كان لان أصله العدم فاستند الى الواجب في عينه وكل ما يتبع عينه من صفاته ووجوده وذلك محديته تعالى أو في كل ما ينسب الى الواجب والمراد بالممكن كل ما الا واجب الصمد الا الوجوب الذاتي وانما قيد الوجوب بالذاتي لانه ما لم يجب لم يوجد لكنه واجب به لا بنفسه (ثم ليعلم انه لما كان الامر على ماقلناه من ظهوره بصورته أحالنا تعالى في العلم به على النظر في الحادث وذكر انه أرانا آياته فيه فاستدللنا بنا عليه فما وصفناه بوصف الا كانحن ذلك الوصف الا الوجوب الذاتي الخاص فلما علمناه بنا ومنا نسبنا اليه كل ما نسبناه الينا وبذلك وردت الاخبارات الالهية على ألسنة التراجم الينا فوصف نفسه لنا بنا فاذا شهدناه شهدنا نفوسنا واذا شهدنا شهد نفسه ولا شك انا كثيرون بالشخص والنوع وانا وان كنا على حقيقة واحدة تجمعنا فنعلم قطعا ان ثم فارقا به تميزت الاشخاص بعضها عن بعض ولولا ذلك ما كانت الكثرة في الواحد فكذلك أيضا وان وصفنا بما وصف نفسه من جميع الوجوه فلا بد من فارق وليس الا افتقارنا في الوجود توقف وجودنا عليه لامكاننا وغناه عن مثل ما افتقرنا اليه) معناه لما ظهر الحادث بصورته أحالنا في معرفته على النظر في الحادث فقال سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق فبسبب ما أحالنا استدللنا بنا عليه أي طلبنا الدليل بانفسنا عليه فما وصفناه بوصف الا وجدنا ذلك الوصف فينا اذ لو لم يكن فينا ولم نتصف به لم يمكنا ان نصفه به وهو معنى قوله الا كنا نحن ذلك الوصف أي لو لم نكن نحن ذلك الوصف لم نصف به الا الوجوب الذاتي فلما علمناه ومنا نسبنا اليه كل ما نسبناه الينا كالحياة والعلم والارادة والقدرة والسمع والكلام وغير ذلك والتراجم هم الانبياء عليهم السلام فانهم أخبروا بهذا المعنى في قوله تعالى وما تشاؤن الا أن يشاء الله وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى ومن يطع الرسول فقد أطاع الله ان الذين

الكلية والاعيان الخارجية حكم على الآخر جامي (النظر في الحادث) أي الاستدلال من الآفاق والانفس (وذكر انه أرانا آياته) وهي آثار أسمائه وصفاته (فيه) أي في الحادث فكان الاستدلال واجبا علينا (فاستدللنا) من الاثر الى المؤثر (بنا) أي بسبب نظرنا فينا (عليه) على الحق فحينئذ لا بد لنا ان نحكم عليه بوصف (فما وصفناه) أي ما حكمنا عليه (بوصف الا كنا نحن) وجدنا فينا ووصفنا أنفسنا (ذلك الوصف فلما علمناه بنا) بسبب علمنا أنفسنا (نسبنا اليه) أي وصفناه (كل ما نسبناه الينا) من الاوصاف من العلم والحياة وغيرها الا النقائص مقابل الوجوب

(فاذا شهدناه شهدنا) فيه (نفوسنا الوجود نافيه لكونه متصفا بنا وهو رؤية الحد في المحدود او شهدنا نفوسنا في الحقيقة لا شهدناه لانه من حيث اتصافه بنا عين ذواتنا لا غيرنا وهو رؤية الحد متحدا بالمحدود (واذا شهد) بمشاهدتنا اياه (شهد) فينا (نفسه) لذلك قال اني أشد شوقا اليهم لان هذه المشاهدة لا تحصل بدون مشاهدتنا اياه لانه فينا مظهره وهو رؤية المحدود في الحد وبالاتحاد فانظر الى المرآة كيف تجد فانك اذا نظرت اليها وشهدت فيها صورتك فقد شهدت عينك فهو قوله (فاذا شهدنا شهد نفسه) واذا شهدت صورتك ونظرت اليك فقد شهدت نفسها فهي عينك وأنت عينها فهو قوله (واذا شهدناه شهدنا نفوسنا) ولما بين الاتحاد شرع في بيان الافتراق فقال (ولا شك انا كثيرون بالشخص) باعتبار انضمام تشخصاتنا الى حقيقتنا النوعية وكثيرون (بالنوع) بانضمام فصولنا الى حقيقتنا الجنسية اه بالي

موجودة الحكم كما هي محكوم عليها اذا نسب الى الموجود العيني فتقبل الحكم في الاعيان الموجودة ولا تقبل التفصيل ولا التجزي فان ذلك محال عليها فانها بذاتها في كل موصوف بها كالانسانية في كل شخص شخص من هذا النوع الخاص لم تتفصل ولم تتعدد بتعدد الاشخاص ولا برحت معقولة) أي لكون الموجود العيني يحكم على الكلي الغيبي بمقتضى حقيقته والكلي أيضا يحكم على الجزئي بحقيقته كان العلم والحياة بالنسبة الى الله تعالى محكوم عليهما بالقدم الذي هو مقتضى حقيقته تعالى و بالنسبة الى الانسان والملك محكوم عليهما بالحدوث بمقتضى حقيقة الانسان والملك وكذلك العلم والحياة يحكمان على كل موصوف بهما بانه حي عالم ولكل واحد من العيني والغيبي حكم على صاحبه بمقتضاه مع ان حقيقة العلم حقيقة واحدة لم تنقسم ولم تختلف باختلاف العارف لها بسبب الاضافة وكذلك الحياة ونسبتها الى الموصوفين بها فانها نسبة واحدة لم تختلف وانظر الى هذا الارتباط بين الموجودات العينية و بين الموجودات الغيبية مع ان المعقولات الغيبية كليات معدومة العين في الخارج من حيث كليتها فان كل موجود عيني مشخص جزئي والفاظ الكتاب ظاهرة قوله (واذا كان الارتباط بين من له وجود عيني و بين من ليس له وجود عيني قد ثبت وهي نسب عدمية فارتباط الموجودات بعضها ببعض أقرب ان يعقل لانه على كل حال بينها جامع وهو الوجود العيني وهنالك فما ثمة جامع وقد وجد الارتباط بعدم الجامع فبالجامع أقوى وأحق) رجع الى المقصود من تمهيد القاعدة وهو ان الارتباط بين الموجودات الغيبي الذي لا وجود له الا في العقل و بين الموجودات العيني ثابت كما ذكر وهي نسبة عدمية عقلية فبالحري ان يكون بين الموجودات العينية ثابتا وكيف لا و بينهما جامع وهو الوجود العيني وما ثم جامع اذ لا يكون بين الموجود العيني و بين المعدوم في العين جامع قوله (ولا شك أن المحدث قد ثبت حدوثه وافتقاره الى محدث أحدثه لامكانه لنفسه فوجوده من غيره فهو مرتبط به ارتباط افتقار ولا بد أن يكون المستند اليه واجب الوجود لذاته غنيا في وجوده بنفسه غير مفتقر وهو الذي أعطى الوجود بذاته لهذا الحادث فانتسب اليه) ظاهر وهو بيان الارتباط بين الواجب والممكن وهو الافتقار قوله (ولما اقتضاه لذاته كان واجبا به ولما كان استناده الى من ظهر عنه لذاته اقتضى ان يكون على صورته فيما ينسب اليه من كل شئ من اسم وصفة ما عدا الوجوب الذاتي فان ذلك لا يصح في الحادث وان كان واجب الوجود ولكن وجوبه بغيره لا بنفسه) معناه ولما اقتضى الواجب لذاته الممكن لذاته كان الممكن لذاته واجبا به معدوما في

(كما هي محكوم عليها اذا نسبت الى الموجود العيني) وكون المعدوم مؤثرا في الموجود ومتأثرا فيه وكذلك الموجود مؤثرا فيه ومتأثرا منه من عجائب قدرة الله تعالى (فتقبل الامور الكلية الحكم) من الاعيان الموجودة في انتسابها الى الاعيان الموجودة (في كل) موصوف بها فلا يمكن التعدد في نفسها باعتبار تعدد موصوفاتها (وهنالك) أي بين الموجودات بجامع حذف الخبر وهو جامع لدلالة قرينة الحال عليه (فما ثمة) أي ليس بين الامور الكلية و بين الموجودات العينية (جامع) وقد وجد الارتباط اه بالى

(فبالحري) يروى بفتح الراء فيكون مصدرا وهو المشهور وقد يروى بكسر الراء مع تشديد الياء فيكون صفة مشبهة فالمعنى على الاول أي اذا كان كذلك فملتبس بالحري أي اللياقة وعلى الثاني أي الحري ذلك شرح المفتاح (واجبا به) وجوب المعلول بعلته فكما أعطاه الوجود أعطاه وجوب الوجود أيضا فكل من الوجود ووجوبه أثر من الواجب في الممكن فلكل من الواجب والممكن حكم على الآخر كما كان لكلتا الامور

حد نفسه مستندا اليه فى وجوده وعينه لانه الذى أعطى عينه من ذاته ثم بجوده من اسمه النور فاستناده الى الواجب الذى ظهر عنه لذاته اقتضى ان يكون على صورته فى كل ما ينسب الى ذلك الممكن من اسم وصفة وأى شئ كان لان أصله العدم فاستند الى الواجب فى عينه وكل ما يتبع عينه من صفاته ووجوده وذلك هديته تعالى أوفى كل ما ينسب الى الواجب والمراد بالممكن كل ما للواجب الصمد الا الوجوب الذاتى وانما قيد الوجوب بالذاتى لانه مالم يجب لم يوجد لكنه واجب به لا بنفسه (ثم ليعلم انه لما كان الامر على ما قلناه من ظهوره بصورته أحالنا تعالى فى العلم به على النظر فى الحادث وذكر انه أرانا آياته فيه فاستدللنا بنا عليه فما وصفناه بوصف الا كنا نحن ذلك الوصف الا الوجوب الذاتى الخاص فلما علمناه بنا ومنا نسبنا اليه كل ما نسبناه الينا وبذلك وردت الاخبارات الالهية على السنة التراجم الينا فوصف نفسه لنا بنا فاذا شهدناه شهدنا نفوسنا واذا شهدنا شهد نفسه ولا شك انا كثيرون بالشخص والنوع وانا وان كنا على حقيقة واحدة تجمعنا فنعلم قطعا ان ثم فارقا به تميزت الاشخاص بعضها عن بعض ولولا ذلك ما كانت الكثرة فى الواحد فكذلك أيضا وان وصفنا بما وصف نفسه من جميع الوجوه فلابد من فارق وليس الا افتقارنا فى الوجود وتوقف وجودنا عليه لامكاننا وغناه عن مثل ما افتقرنا اليه) معناه لما ظهر الحادث بصورته أحالنا فى معرفته على النظر فى الحادث فقال سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق فبسبب ما أحالنا استدللنا بنا عليه أى طلبنا الدليل بانفسنا عليه فما وصفناه بوصف الا وجدنا ذلك الوصف فينا اذ لو لم يكن فينا ولم نتصف به لم يمكننا ان نصفه به وهو معنى قوله الا كنا نحن ذلك الوصف أى لو لم نكن نحن ذلك الوصف لم نصف به الا الوجوب الذاتى فلما علمناه ومنا نسبنا اليه كل ما نسبناه الينا كالحياة والعلم والارادة والقدرة والسمع والكلام وغير ذلك والتراجم هم الانبياء عليهم السلام فانهم أخبروا بهذا المعنى فى قوله تعالى وما تشاؤن الا أن يشاء الله وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى ومن يطع الرسول فقد أطاع الله ان الذين

الكلية والاعيان الخارجية حكم على الآخر جامى (النظر فى الحادث) أى الاستدلال من الآفاق والانفس (وذكر انه أرانا آياته) وهى آثار أسمائه وصفاته (فيه) أى فى الحادث فكان الاستدلال واجبا علينا (فاستدللنا) من الاثر الى المؤثر (بنا) أى بسبب نظرنا بنا (عليه) على الحق فحينئذ لابد لنا ان نحكم عليه بوصف (فما وصفناه) أى ما حكمنا عليه (بوصف الا كنا نحن) وجدنا فينا ووصفنا أنفسنا (ذلك الوصف فلما علمناه بنا) بسبب علمنا أنفسنا (نسبنا اليه) أى وصفناه (كل ما نسبناه الينا) من الاوصاف من العلم والحياة وغيرها الا النقائص مقابل الوجوب

(فاذا شهدناه شهدنا) فيه (نفوسنا) لوجودنا فيه لكونه منه فاينا وهو رؤية الحد فى المحدود او شهدنا نفوسنا فى الحقيقة لا شهدناه لانه من حيث اتصافه بنا عين ذواتنا لا غيرنا وهو رؤية الحد متحدا بالمحدود (واذا شهد) بمشاهدتنا اياه (شهد) فينا (نفسه) لذلك قال انى أشد شوقا اليهم لان هذه المشاهدة لا تحصل بدون مشاهدتنا اياه لانه فينا مظهره وهو رؤية المحدود فى الحد او بالاتحاد فانظر الى المرآة كيف تجد فانك اذا نظرت اليها وشهدت فيها صورتك فقد شهدت عينك فهو قوله (فاذا شهدنا شهد نفسه) واذا شهدت صورتك ونظرت اليك فقد شهدت نفسها فهى عينك وأنت عينها فهو قوله (واذا شهدناه شهدنا نفوسنا) ولما بين الاتحاد شرع فى بيان الافتراق فقال (ولا شك انا كثيرون بالشخص) باعتبار انضمام تشخصاتنا الى حقيقتنا النوعية وكثيرون (بالنوع) بانضمام فصولنا الى حقيقتنا الجنسية اه بالى

موجودة الحكم كما هي محكوم عليها اذا نسب الى الموجود العيني فتقبل الحكم في الاعيان الموجودة ولا تقبل التفصيل ولا التجزي فان ذلك محال عليها فانها بذاتها في كل موصوف بها كالانسانية في كل شخص شخص من هذا النوع الخاص لم تتفصل ولم تتعدد بتعدد الاشخاص ولا برحت معقولة) أي لكون الموجود العيني يحكم على الكلي الغيبي بمقتضى حقيقته والكلي أيضا يحكم على الجزئي بحقيقته كان العلم والحياة بالنسبة الى الله تعالى محكوم عليهما بالقدم الذي هو مقتضى حقيقته تعالى وبالنسبة الى الانسان والملك محكوم عليهما بالحدوث بمقتضى حقيقة الانسان والملك وكذلك العلم والحياة يحكمان على كل موصوف بهما بانه حي عالم ولكل واحد من العيني والغيبي حكم على صاحبه بمقتضاه مع ان حقيقة العلم حقيقة واحدة لم تنقسم ولم تختلف باختلاف العارف لها بسبب الاضافة وكذلك الحياة ونسبتها الى الموصوفين بها فانها نسبة واحدة لم تختلف وانظر الى هذا الارتباط بين الموجودات العينية وبين الموجودات الغيبية مع ان المعقولات الغيبية كليات معدومة العين في الخارج من حيث كليتها فان كل موجود عيني متشخص جزئي والفاظ الكتاب ظاهرة قوله (واذا كان الارتباط بين من له وجود عيني وبين من ليس له وجود عيني قد ثبت وهي نسب عدمية فارتباط الموجودات بعضها ببعض أقرب ان يعقل لانه على كل حال بينها جامع وهو الوجود العيني وهنالك فما ثمة جامع وقد وجد الارتباط بعدم الجامع فبالجامع أقوى وأحق) رجع الى المقصود من تمهيد القاعدة وهو ان الارتباط بين الموجودات الغيبي الذي لا وجود له الا في العقل وبين الموجودات العيني ثابت كما ذكر وهي نسبة عدمية عقلية فبالحري ان يكون بين الموجودات العينية ثابتا وكيف لا وبينهما جامع وهو الوجود العيني وما ثم جامع اذ لا يكون بين الموجود العيني وبين المعدوم في العين جامع قوله (ولا شك أن المحدث قد ثبت حدوثه وافتقاره الى محدث أحدثه لامكانه لنفسه فوجوده من غيره فهو مرتبط به ارتباط افتقار ولا بد أن يكون المستند اليه واجب الوجود لذاته غنيا في وجوده بنفسه غير مفتقر وهو الذي أعطى الوجود بذاته لهذا الحادث فانتسب اليه) ظاهر وهو بيان الارتباط بين الواجب والممكن وهو الافتقار قوله (ولما اقتضاه لذاته كان واجبا به ولما كان استناده الى من ظهر عنه لذاته اقتضى ان يكون على صورته فيما ينسب اليه من كل شئ من اسم وصفة ما عدا الوجوب الذاتي فان ذلك لا يصح في الحادث وان كان واجب الوجود ولكن وجوبه بغيره لا بنفسه) معناه ولما اقتضى الواجب لذاته الممكن لذاته كان الممكن لذاته واجبا به معدوما في

(كما هي محكوم عليها اذا نسبت الى الموجود العيني) وكون المعدوم مؤثرا في الموجود ومتأثرا فيه وكذلك الموجود مؤثرا فيه ومتأثرا منه من عجائب قدرة الله تعالى (فتقبل الامور الكلية الحكم) من الاعيان الموجودة في انتسابها الى الاعيان الموجودة (في كل) موصوف بها فلا يمكن التعدد في نفسها باعتبار تعدد موصوفاتها (وهنالك) أي بين الموجودات بجامع حذف الخبر وهو جامع لدلالة قرينة الحال عليه (فما ثمة) أي ليس بين الامور الكلية وبين الموجودات العينية (جامع) وقد وجد الارتباط اهـ بالي

(فبالحري) يروى بفتح الراء فيكون مصدرا وهو المشهور وقد يروى بكسر الراء مع تشديد الياء فيكون صفة مشبهة فالمعنى على الاول أي اذا كان كذلك فلتلبس بالحرى أي اللياقة وعلى الثاني أي الحري ذلك شرح المفتاح (واجبا به) وجوب المعلول بعلته فكما أعطاه الوجود أعطاه وجوب الوجود أيضا فكل من الوجود ووجوبه أثر من الواجب في الممكن فلكل من الواجب والممكن حكم على الآخر كما كان لكلتا الامور

حدنفسه مستندا اليه في وجوده وعينه لانه الذي أعطى عينه من ذاته ثم وجوده من اسمه النور فاستناده الى الواجب الذي ظهر عنه لذاته اقتضى ان يكون على صورته في كل ما ينسب الى ذلك الممكن من اسم وصفة وأي شئ كان لان أصله العدم فاستند الى الواجب في عينه وكل ما يتبع عينه من صفاته ووجوده وذلك حديثه تعالى أو في كل ما ينسب الى الواجب والمراد بالممكن كل ماالواجب الصمد الا الوجوب الذاتي وانما قيد الوجوب بالذاتي لانه مالم يجب لم يوجد لكنه واجب به لا بنفسه (ثم ليعلم انه لما كان الامر على ماقلناه من ظهوره بصورته أحالنا تعالى في العلم به على النظر في الحادث وذكر انه أرانا آياته فيه فاستدللنا بنا عليه فما وصفناه بوصف الا كنا نحن ذلك الوصف الا الوجوب الذاتي الخاص فلما علمناه بنا ومنا نسبنا اليه كل ما نسبناه الينا وبذلك وردت الاخبارات الالهية على ألسنة التراجم الينا فوصف نفسه لنا بنا فاذا شهدناه شهدنا نفوسنا واذا شهدنا شهد نفسه ولا شك انا كثيرون بالشخص والنوع وانا وان كنا على حقيقة واحدة تجمعنا فنعلم قطعا ان ثم فارقا به تميزت الاشخاص بعضها عن بعض ولولا ذلك ما كانت الكثرة في الواحد فكذلك أيضا وان وصفنا بما وصف نفسه من جميع الوجوه فلا بد من فارق وليس الا افتقارنا في الوجود وتوقف وجودنا عليه لامكاننا وغناه عن مثل ما افتقرنا اليه) معناه لما ظهر الحادث بصورته أحالنا في معرفته على النظر في الحادث فقال سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق فبسبب ما أحالنا استدللنا بنا عليه أي طلبنا الدليل بانفسنا عليه فما وصفناه بوصف الا وجدنا ذلك الوصف فينا اذ لو لم يكن فينا ولم نتصف به لم يمكننا ان نصفه به وهو معنى قوله الا كنا نحن ذلك الوصف أي لو لم نكن نحن ذلك الوصف لم نصف به الا الوجوب الذاتي فلما علمناه ومنا نسبنا اليه كل ما نسبناه الينا كالحياة والعلم والارادة والقدرة والسمع والكلام وغير ذلك والتراجم هم الانبياء عليهم السلام فانهم أخبروا بهذا المعنى في قوله تعالى وما تشاؤن الا أن يشاء الله ومارميت اذ رميت ولكن الله رمى ومن يطع الرسول فقد أطاع الله ان الذين

الكلية والاعيان الخارجية حكم على الآخر جامي (النظر في الحادث) أي الاستدلال من الآفاق والانفس (وذكر انه أرانا آياته) وهي آثار أسمائه وصفاته (فيه) أي في الحادث فكان الاستدلال واجبا علينا (فاستدللنا) من الاثر الى المؤثر (بنا) أي بسبب نظرنا فينا (عليه) على الحق فحينئذ لابد لنا ان نحكم عليه بوصف (فما وصفناه) أي ماحكمنا عليه (بوصف الا كنا نحن) وجدنا فينا ووصفنا أنفسنا (ذلك الوصف فلما علمناه بنا) بسبب علمنا أنفسنا (نسبنا اليه) أي وصفناه (كل ما نسبناه الينا) من الاوصاف من العلم والحياة وغيرها الا النقائص مقابل الوجوب

(فاذا شهدناه شهدنا) فيه (نفوسنا) لوجودنا فيه لكونه متصفا بنا وهو رؤية الحد في المحدود او شهدنا نفوسنا في الحقيقة لا شهدناه لانه من حيث اتصافه بنا عين ذواتنا لا غيرنا وهو رؤية الحد متحدا بالمحدود (واذا شهد) بمشاهدتنا اياه (شهد) فينا (نفسه) لذلك قال اني أشد شوقا اليهم لان هذه المشاهدة له لا تحصل بدون مشاهدتنا اياه لانه فينا مظهره وهو رؤية المحدود في الحد وبالاتحاد فانظر الى المرآة كيف تجد فانك اذا نظرت اليها وشهدت فيها صورتك فقد شهدت عينك فهو قوله (فاذا شهدنا شهد نفسه) واذا شهدت صورتك ونظرت اليك فقد شهدت نفسها فهي عينك وأنت عينها فهو قوله (واذا شهدناه شهدنا نفوسنا) ولما بين الاتحاد شرع في بيان الافتراق فقال (ولا شك انا كثيرون بالشخص) باعتبار انضمام تشخصاتنا الى حقيقتنا النوعية وكثيرون (بالنوع) بانضمام فصولنا الى حقيقتنا الجنسية اه بالي

يبايعونك انما يبايعون الله وفى الحديث من عرف نفسه فقد عرف ربه وأمثالها وهذا معنى قوله فوصف نفسه بنا فاذا شهدناه بوصف شهدنا نفوسنا بذلك الوصف اذ لو لم يكن ذلك الوصف فينا ما شهدناه به واذا شهدنا بوصف شهد نفسه بذلك الوصف فان ذلك الوصف وصفه تجلى به لنا بحسب استعدادنا والا من أين حصل لنا ذلك ونحن عدم محض ومن ثمة يعلم ان وجودنا وجوده تعين بصورتنا وانتسب الينا فتقيد وتذكر معيته لكل شئ حتى تراه فى كل شئ أولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد ولما بين هذا الاتحاد أراد أن يبين الفرق بين الحق والخلق فقال بتعدد أشخاص النوع وأنواع الجنس فقال ولا شك أنا أى المحدثات كثيرون بالتشخص كاشخاص الانسان مع اتحادهم فى حقيقة الانسان من حيث هو انسان فانه حقيقة واحدة و بالنوع كالانسان والفرس المتحدين فى حقيقة الحيوان التى هى حقيقة واحدة وبالجملة أشخاص الموجودات المحدثة والموجودات المتعينة فانها متميزة متعينة متشخصة ومتنوعة مع اتحادها فى حقيقة الوجود ولولا ذلك لما كان الكثرة فى الواحد فكذلك وان وصفنا الحق بما وصف به نفسه من جميع الوجوه فلابد من فارق وليس الا افتقارنا اليه وغناه عنا فان الوجود المتشخص مطلق الوجود مع قيد فذلك القيد الذى هو به غير المقيد الآخر وهو افتقار المقيد الى المطلق وغنى المطلق عن المقيد (فبهذا صح له الازل والقدم الذى انتفت عنه الاولية التى لها افتتاح الوجود عن عدم فلا تنسب اليه مع كونه الاول) أى فبالغنى الذاتى الصمدى القيومى لكل ممكن وكونه سندمقوم لكل مقيد صح له الازل والقدم وانتفت عنه الاولية بمعنى افتتاح الوجود عن العدم فانه محال فى حقه مع كونه الاول (ولهذا قيل فيه الآخر) أى ولان أوليته بالغنى الذاتى وعدم الاحتياج فى وجوده الى الغير قيل فيه الآخر لا بمعنى أنه آخر كل ممكن اذ الممكنات غير متناهية فلا آخر لها (فلو كانت أوليته أولية وجود التقييد لم يصح أن يكون الآخر للمقيد لانه لا آخر للممكن لان الممكنات غير متناهية فلا آخر لها وانما كان آخرا لرجوع الامر كله اليه بعد نسبة ذلك الينا فهو الآخر فى عين أوليته والاول فى عين آخريته) أى فلو كانت أوليته بان يكون وجودا مقيدا واحدا من الموجودات المقيدة فابتدأ منه المقيدات لزم أن يكون آخريته بان يكون آخرا للمقيدات لكنه لا آخر لها ولو كان لها آخرية ينتهى به الوجود لم يصح أن يكون الآخر عين الاول فآخريته برجوع الامر كله اليه بعد نسبته الينا كما ذكر

(مع كونه الاول) بمعنى مبدأ كل شئ فانتسب اليه الآخرية بمعنى منتهى كل شئ ومرجعه (ولهذا) أى ولاجل انتفاء الاولية عنه بالمعنى المذكور (قيل فيه الآخر) فلم يكن له الاولية بهذا المعنى وجود التقييد أى افتتاح الوجود من العدم (لم يصح أن يكون آخرا للمقيد) أى للممكن بمعنى رجوع الكل اليه لانه حينئذ يكون من الممكنات والممكن لا يرجع اليه شئ فكانت آخريته حينئذ بمعنى الانتهاء والانقطاع وهذا لا يصح أيضا (لانه لا آخر للممكن لان الممكنات غير متناهية) أى غير منعدم لانتفاء عينه بحيث تفوته تعالى فلا فقدان فى حقه كما ذكر فى الفص اليونسية فلا ينافيه الانتهاء بحسب الدار الدنيا فاذا كانت غير متناهية (فلا آخر لها) فكان الحق آخرا ومنتهى لها فاذا كان الرجوع اليه بالنسبة الينا فكنا نحن نتصف بالرجوع اليه تعالى فى كل آن بحسب كل يوم هو فى شأن واذا كان الامر كذلك (فهو الآخر فى عين أوليته والاول فى عين آخريته) بحيث لا يتقدم أحدهما على الآخر فى الرتبة فهو الآخر حيث أول اذ رجوع الكل ثابت فيه وهو الاول حيث آخر اذ مبدئيته للكل ثابت فيه فكأن أوليته عين آخريته

فى دائرة الوجود فكذلك أوليته بابتداء الكل منه بنسبته الينا فالنسب والاضافات ممكنة والحقيقة من حيث هى هى واجبة وذلك معنى قولهم التوحيد اسقاط الاضافات ولا اله الا هو كل شئ هالك الا وجهه (ثم ليعلم ان الحق) أى بعد العلم بما ذكر ليعلم انه تعالى لما أرانا آيات أسمائه وصفاته فى العالم جعل فينا ما نعرف به ذلك فشركنا مع العالم فى صفاته لنعرف بما فينا ما فيه وما أمكن العالم قبول جميع أسماء الحق وصفاته لان الفارق بينه وبين الحق الوجوب الذاتى والامكان وما دار مهما من الغنى والفقر لازم فيقبل بعضها وهو الذى لا يختص بالوجوب كالوجود والظهور والبطون وأما البعض الآخر فلا يقبل الا آثارها التى يليق بفقره ونقصه وجمع فينا باحدية الجمع الامرين فلذلك قسمها قسمين وجعل القسم الاول مشتركا بين الكل أى بين الحق تعالى وبيننا وبين العالم فقال (وصف نفسه بانه ظاهر وباطن فاوجد العالم عالم غيب وشهادة لندرك الباطن بغيبنا والظاهر بشهادتنا) لكنه فرق بين وصف العالم ووصف الحق بهما بان جعل العالم عالمين عالم غيب وعالم شهادة اذ ليس فى العالم الأحدية الجمع ولم يفرق بين وصف الحق ووصفنا فاضاف الغيب والشهادة الينا بحكم أحدية جمعنا المخصوص ونحن على معناه وصورته دون العالم وأما القسم الآخر فسوانا فيه مع العالم وجعل فى مقابلة كل صفة فعلية محضة لله تعالى صفة انفعالية مشتركة بيننا وبين العالم فقال (ووصف نفسه بالرضا والغضب وأوجد العالم ذا خوف ورجاء) فان الخوف انفعال وتأثر من تأثير الغضب نعرف به غضبه وكذا الرجاء فى مقابلة الرضا ولهذا قال (فنخاف غضبه ونرجو رضاه) وقال (ووصف نفسه بانه جميل ذو جلال فأوجدنا على هيبة وانس) فان الهيبة انفعال من صفة الجلال ونعرف به عظمته وجلاله وكذا الانس فى مقابلة الجمال فجعلنا على صفته بوجه وعلى صبغة العالم بوجه كما سيجئ (وهكذا جميع ما ينسب اليه تعالى ويسمى به فعبر عن هاتين الصفتين) أى المتقابلتين اللتين له تعالى كالظهور والبطون والرضا والغضب والجمال والجلال (باليدين اللتين توجهتا منه على خلق الانسان الكامل) قوله (لكونه الجامع لحقائق العالم ومفرداته) فيه اشعار بانه مع مساواته العالم فى حقائقه ومفرداته يختص بالجامعية الاحدية دونه وبهذه الجمعية التى اتحدت بها مفردات العالم كاتحاد العناصر بالتركيب واتحاد كيفياتها بالمزاج واتحاد صورته بقوى العالم المسماة بالتسوية ليستعد لقبول روحه المنفوخ فيه فاستحق به الخلافة لان الخليفة يجب أن

وآخريته عين أوليته ولا كذلك الممكن (عالم غيب) وهو بواطننا وأرواحنا وعالم (شهادة) وهى ظواهرنا وقوانا الظاهرة فكنا مجمع العالمين وليس ذلك الايجاد الا (لندرك) الاسم (الباطن بغيبنا) أى بسبب ادراكنا غيبنا (والظاهر بشهادتنا) فنعلم على طريق الاستدلال من الاثر الى المؤثر انه تعالى هو الظاهر والباطن (ووصف نفسه بالرضى والغضب) فاوجدنا ذا رضا وغضب لندرك الرضا برضانا والغضب بغضبنا ولم يذكر هذا الوجه بظهوره مما سبق (وأوجد العالم) أى أوجدنا (ذا خوف ورجاء فنخاف غضبه ونرجو رضاه) لان الخوف لازم الغضب والرجاء لازم الرضا فنتصف بهما ونستدل على غضبه ورضاه مع كونه منزها عن الخوف والرجاء (ووصف نفسه بانه جميل وذو جلال فاوجدنا على هيبة) تحصل من جلاله (وأنس) حاصل لنا من جماله فنتصف بهما ونستدل عليهما مع انهما لا ينسبان اليه تعالى ولا يسمى بهما لكنه يسمى بمبدئيهما أى مبدأ الخوف وهو الغضب ومبدأ الرجاء وهو الرضى وكفى بذلك دليلا على حصول الارتباط فاذا وجد الانسان فى الخارج بخلق الله بيديه ظهر جميع ما فى العالم فى هذه النسخة الجامعة

يناسب المستخلف ليعرفه بصفاته وأسمائه ويتنفذ حكمه في المستخلف فيه ويناسب المستخلف فيه ليعرفه بصفاته وأسمائه فيجري كل حكم على ما يستحقه من مفرداته فيناسب بوجه واحدية جمعية الحق وشارك بصورته وأجزاء وجوده ومفرداته العالم فهو عبد الله رب العالم صورته التي هي من العالم شهادة وروحه غيب وربوبيته من جهة غيبه ولهذا قال (فالعالم شهادة والخليفة غيب) لانه من حيث الصورة داخل في العالم ومن حيث معناه خليفة الله ورب وسلطان للعالم (ولهذا المعنى يحجب السلطان كما ذكر ووصف الحق نفسه بالحجب الظلمانية وهي الاجسام الطبيعية والنورية وهي الارواح اللطيفة فالعالم بين كثيف ولطيف وهو عين الحجاب على نفسه) فالظلمانية أجساد العالم والنورانية أرواحه وليس العالم الا هذه الاجسام الكثيفة والارواح اللطيفة فهو حجاب على نفسه (فلا يدرك الحق ادراكه نفسه) لان الشيء لا يدرك الا ما فيه وليس في العالم الا الحجب فلا يدرك الا الحجاب دون المحجوب (فلا يزال في حجاب لا يرفع) من هذا الوجه (مع علمه) أي مع انه محجوب بحجاب آخر وهو علمه (بانه متميز عن موجده بافتقاره ولكن لا حظ له في الوجوب الذاتي الذي لوجود الحق فلا يدركه أبدا) أي ولكن لا يعلم من علمه بافتقاره الوجوب الذاتي الذي للحق اذ لا حظ له منه بوجه وما ليس فيه شيء منه لم يدركه ادراك ذوق وشهود (فلا يزال الحق من هذه الحيثية) أي من هذا الوجه (غير معلوم) أبدا (علم ذوق وشهود لانه لا قدم) ولا سابقة (للحادث في ذلك) أي في الوجوب الذاتي البتة قوله (فما جمع الله لآدم بين يديه الا تشريفا ولهذا قال لابليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي) لما ذكر ان الصفتين المتقابلتين يدا الحق اللتان توجهتا منه على خلق الانسان الكامل وكان قد مثل بصفات الله تعالى متقابلة مشتركة في انها مؤثرة فكانت أيادي معطية متقابلة وقد أومأ الى صفات العالم متقابلة مشتركة في أنها انفعالية فكانت أيادي قابلة آخذة وسواها فيهما مع العالم فاراد

فاقتضى شأن الانسان توجه اليدين من الحق بخلقه فخلقه الله بيديه فانه أعطى كل ذي حق حقه اه (فالعالم) بجميع حقائقه ومفرداته (شهادة) أي ظاهر الخليفة وصورته (والخليفة) أي الانسان الكامل (غيب) أي باطن العالم وروحه المدبر له فالعقل الاول أول ما ربيه الخليفة من عالم الارواح لما فرغ عن بيان الارتباط الذي يحصل العلم لنا به شرع في بيان الارتباط الذي احتجب الحق عنا به فقال (ووصف الحق نفسه بالحجب الظلمانية) كما قال جعت ومرضت بالي

(ولما وصف نفسه بالحجب الظلمانية والنورية وكنا بين كثيف ولطيف احتجب ذاته تعالى عنا بنا فحجابنا علينا في الحق عين وجودنا وهو معنى قوله (وهو) أي العالم (عين الحجاب على نفسه) أي على العالم فاذا كان كذلك (فلا يدرك) العالم (الحق ادراكه) أي العالم (نفسه) فانه لما اتصف بالعالمية فلا يقع نظره علم ذوق وشهود الا الى العالم لا اليه تعالى (فلا يزال) العالم (في حجاب لا يرفع) والا لانعدم العالم لقوله ان لله سبعين ألف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه (مع علمه بانه متميز) يعني ان هذا الحجاب لا يمنع علمه بان الله واجب بالذات وغني عن العالم والكل مفتقر اليه (فلا يدركه أبدا) علم ذوق فان ذوق الشيء شيئا في غيره فرع ذوقه ذلك الشيء في نفسه فاذا لا يدركه من هذه الحيثية (فما جمع الله لآدم بين يديه الا تشريفا) على غيره لا لشرفه في حد ذاته كما ان مكة مشرفة بتشريفه والا فهو واد كسائر الاودية فلا يكون جمعية الانسان الكامل علة تامة لجمعية اليدين بل لا بد في التشريف من تشريف الحق ولهذا أي لكون الجمع للتشريف (قال لابليس) لكونه مخلوقا بيد واحدة بالي

أن يثبت لنا التشريف من الله بالجمع بين يديه المتقابلتين في الاعطاء والقبول أيضا فان الله تعالى يدين متقابلات معطية كالرضا والغضب ومتقابلات آخذة قابلة ألا ترى الى قوله تعالى ألم يعلموا أن الله هو يقبل التوبة عن عباده و يأخذ الصدقات ولهذا وبخ ابليس وذمه على ترك السجود لآدم حيث رأى منه صفات العالم من الانفعالات القابلة كالخوف والرجاء ولم ير الصفات الفعلية ولم يعرف ان القابلة أيضا صفات الله فانهما من الاستعداد الفائض عن الفيض الاقدس وقال (وماهو الاعين جمعه بين الصورتين صورة العالم وصورة الحق وهما يدا الحق) يعني كما ان المتقابلات المعطية يد الحق فالمعطية والقابلة الآخذة أيضا يدان متقابلتان للحق فلولم يكن لآدم تلك القوابل لم يعرف الحق بجميع الاسماء ولم يعبده بها (وابليس) لم يعرف ذلك لانه (جزء من العالم لم يحصل له هذه الجمعية) فاعرف الا ماهو من العالم فاستكبر و تعزز لاحتجابه عن معرفة آدم اذ لم يكن له جمعية فلم يعرف منه الا ماهو من جنس نشأته فاستوهنه ونقص به وما عرف أن الذي حسبه نقصانا كان عين كماله كما قال (ولهذا كان آدم خليفة فان لم يكن) أي آدم ظاهرا (بصورة من استخلفه) أي الحق (فيما استخلفه فيه) من العالم وأجزائه (فما هو خليفة) أي لم يكن خليفة لان الخليفة يجب أن يعلم مراد المستخلف و ينفذ أمره فلولم يعرفه بجميع صفاته لم يمكنه انفاذ أمره (وان لم يكن فيه جميع ما في العالم) من الاسماء والصفات (وما تطلبه الرعايا التي استخلف عليها) يعني أجزاء العالم المستخلف هو عليها لم يكن خليفة عليهم اذ ليس حينئذ عنده ما يحتاج اليه الرعايا و يطلبونه منه فلم يمكنه تدبيرهم فقوله فليس بخليفة عليهم جواب الشرط الثاني في الحقيقة لكن لما اعترض تعليل الشرط وهو قوله (لان استنادها اليه فلابد أن يقوم بجميع ما يحتاج اليه) بينه وبين الجزاء فانجر الكلام الى توسط شرط آخر وهو قوله والا اكتفى بجواب أحدهما عن جواب الآخر لاشتراكهما في الجواب فيكون جواب الاول محذوفا لدلالة جواب الثاني عليه تقديره وان لم يكن فيه جميع ما تطلبه الرعايا من الاسماء التي يرب الحق تعالى بها جميع من في العالم من الناس والدواب والانعام وغيرها فليس بخليفة عليهم والاعتراض لبيان أن فيه مطالب جميع أجزاء العالم لانها مقتضيات الاسماء الالهية فيطلب ما في خزائن الاسماء من المعاني التي هي كمالاتها والاسماء كلها فيه كما مر فاستندت اليه فلابد أن يقوم بكل ما يحتاج اليه و يعطيها مطالبها كلها (والا) أي وان لم يقم بجميع ما يحتاج اليها (فليس بخليفة عليهم) ومن هذا ظهر معنى قوله (فما صحت الخلافة الا للانسان الكامل فانشأ صورته الظاهرة) أي لما ثبت ان استحقاق آدم للخلافة انما يكون بالصورتين انشأ صورته الظاهرة (من حقائق العالم وصوره) حيث جمع فيه الحقائق الكونية فلم يبق من صور العالم وقواه شئ الا

(وماهو) أي وليس جمع اليدين لآدم (الاعين جمعه) لآدم (بين الصورتين صورة العالم) وهي الحقائق الكونية (وصورة الحق) وهي الحقائق الالهية من الاسماء والصفات فآدم عبارة عن الصورتين واليدين (وهما) أي الصورتان (يدا الحق) باعتبار اتحاد الظاهر والمظهر اذ بهما يتصرف الحق فأمر الملائكة الالان تسجد لله تعالى فكانت سجدتهم لله وقبلتهم آدم وأبى ابليس لعدم علمه (وابليس جزء من العالم) فكان جزأ من جزء آدم (لم يحصل له هذه الجمعية) التي لآدم بالى
ولما فرغ عن ذكر الخلافة شرع في تصريح ما علم ضمنا بقوله (فانشأ صورته الظاهرة) في عالم الشهادة (من حقائق العالم

وفيه تظير (وأنشأصورته الباطنة على صورته تعالى) فانه سميع بصير عالم فيكون متصفا بالصفات الالهية مسمى باسمائه (ولذلك قال فيه كنت سمعه وبصره) وما قال كنت عينه وأذنه ففرق بين الصورتين) أى صورة العالم وصورة الحق قوله (وهكذا هو فى كل موجود) أى وكما أن الحق فى آدم ظاهر بصورته كذلك فى كل موجود (من العالم) يظهر (بقدر ما تطلبه حقيقة ذلك الموجود) أى عينه باستعداده الازلى (لكن ليس لاحد) أى لشئ من العالم (مجموع ما للخليفة) فانه مظهر الذات مع جميع الصفات بخلاف سائر الاشياء والا لكان الكل مظهر الله (فما فاز من بينهم الا بالمجموع) والا فكان الكل مظهر الله بقدر قبوله قوله (ولولا سريان الحق فى الموجودات بالصورة) أى بصورته (ما كان للعالم وجود) فان أصل الممكن عدم والوجود صورته تعالى ووجهه الباقى بعد فناء الكل فلو لم يظهر بصورته التى هى الوجود من حيث هو وجود بقى الكل على العدم الصرف وقوله (كما انه لولا تلك الحقائق المعقولة الكلية ما ظهر حكم فى الموجودات العينية) تشبيه لاستناد وجود العالم الى صورة وجوده تعالى باستناد الامور العينية من الصفات الى الحقائق الكلية كما ذكر فى الحياة والعلم كما كان وجود العلم فى زيد مثلا مستندا الى العلم المطلق الكلى ولولاه لما وجد عالم وما صح الحكم بالعالمية على أحد كذلك كل موجود معين عينى مستند الى وجود الحق الذى هو وجهه وصورته ولولاه لما وجد موجود وما صح الحكم على شئ بانه موجود ولذلك قال (ومن هذه الحقيقة) أى من جهة ان الحق فى الموجودات سار بالصورة حتى وجد ما وجد (كان الافتقار من العالم الى الحق فى وجوده) لان صورته هو الموجود فبوجوده وجد كما ذكر فى المقدمة قوله نظما (فالكل مفتقر ما الكل مستغنى) الفاء للسببية وما نافية ورفع خبرها على اللغة التميمية وعليها قرئ ما هذا بشر بالرفع أى اذا كان الحق ظاهرا بصورته فى العالم والعالم مفتقر فى وجوده اليه فكل واحد من العالم والحق مفتقر الى الآخر ليس كل منهما مستغنيا عن الآخر اما افتقار العالم الى الحق ففى وجوده واما افتقار الحق الى العالم ففى ظهوره ولما كان التصريح بهذا الافتقار غير مأذون فيه وان كان هو الحق قال (هذا هو الحق قد قلناه لا نكنى * فان ذكرت غنيا لا افتقار به)

أى ذاته من حيث هى هى ومن حيث اسمه الباطن لانه تعالى بالذات غنى عن العالمين واما من حيث اسمه الظاهر والخالق والرزاق فليس بغنى (فقد علمت الذى بقولنا) وانشأ صورته الباطنة على صورته تعالى (نعنى) أو بقولنا الحق من حيث هو أى فقد علمت الحق من حيث اسمه

(وأنشأ صورته الباطنة على صورته) أى على صفاته وأسمائه (ولذلك) أى ولاجل انشائه على صورته (قال فيه كنت) اه بالى

(التين هما من الجوارح الظاهرة) مع أنه يصح أيضا لسريانه بهويته فى جميع الموجودات اه جامى (فما فاز) أى فاظهر الانسان الكامل بالخلافة (الا بالمجموع) أى بسببه لابدونه لكان الحق ساريا فى كل موجود من الخليفة وغيره اه (ما ظهر حكم فى الموجودات العينية) نازم منه انه لولا تلك الوجودات العينية ما ظهر حكم بالى

(كان الافتقار من العالم الى الحق فى وجوده) ومن الحق الى العالم فى ظهور أحكام اسمه فاذا كان الامر كذلك فالكل مفتقر ما الكل مستغن (لا نكنى) أى لا نقول على سبيل الكناية لئلا يلتبس عليهم (فقد علمت الذى بقولنا نعنى) أى علمت مرادنا بقولنا فالكل مفتقر من حيث الاسماء والصفات لامن

الباطن أو من حيث الذات بدون الصفات لانه من هذه الحيثية غنى لا افتقار به و يجوز أن يكون المراد فان ذكرت غنيا لا افتقار به فقد علمت أن المراد بقولنا فالكل مفتقر هو الحق مع جميع الصفات والاسماء والله أعلم قوله

(فالكل بالكل مربوط وليس له * عنه انفصال خذوا ما قلته عنى)

أى العالم مربوط بالحق فى الوجود والاستناد الى صمديته والحق مربوط بالعالم فى ظهوره وسائر أسمائه الاضافية قوله (وقد علمت نشأة جسد آدم أعنى صورته الظاهرة وقد علمت نشأة روح آدم أعنى صورته الباطنة فهو الحق) أى بحسب صورته الباطنة والحقيقة (الخلق) بحسب صورته الظاهرة قوله (وقد علمت نشأة رتبته وهى المجموع الذى استحق به الخلافة) وفى بعض النسخ بها حملا على المعنى وهو الرتبة أى كونه واسطة بين الحق والخلق بمجموعه الذى استحق به الخلافة ليعرف صورة العالم وحقائقه بظاهره وصورة الحق وأسمائه الذاتية بباطنه ويستحق له رتبة الخلافة بالجمع بين الصورتين (فآدم هو النفس الواحدة) أى حقيقة الانسان من حيث هو وهو روح العالم (التى خلق منها هذا النوع الكامل الانسانى) أى افراد النوع والا فالنفس الواحدة هى حقيقة النوع بدليل قوله (وهو قوله يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة) فان الخطاب للافراد المخلوقة من النفس الواحدة (وخلق منها زوجها) أى خلق من الروح الكلى التى هى النفس الواحدة زوجها وهى النفس الكلية والرجال والنساء المبثوثة منها قوله تعالى (وبث منهما رجالا كثيرا ونساء) هى أشخاص النوع قوله فى تفسير قوله تعالى (فقوله اتقوا ربكم اجعلوا ما ظهر منكم وقاية لربكم واجعلوا ما بطن منكم وهو ربكم وقاية لكم فان الامر ذم وحمد فكونوا وقايته فى الذم واجعلوه وقايتكم فى الحمد تكونوا أدباء عالمين) معناه اتخذوا وقاية لانفسكم تتقون بها من ربكم ولما كان الرب هو الظاهر والباطن كانت ربوبيته لظواهركم من اسمه الظاهر بامداد الحفظ والرزق وجميع ما يتعلق بالرحمة الرحمانية

حيث الذات فلا ينافيه الغناء الذاتى فكأنه قال المعارض لا بل الكل مستغن لا افتقار به فانه اذا استغنى الحق عن العالم فقد استغنى العالم عن الحق من جهة استغناء الحق عنه فان المعلول مستغن عن غير علته والعلة للعالم مجموع الذات والصفات لا الذات وحدها فثبت ان الكل مستغن أى كل واحد مستغن عن الآخر لا يرتبط أحدهما بالآخر أجاب عن ذلك (فالكل) أى مجموع العالم (بالكل) أى الحق من حيث الاسماء والصفات وبالعكس (مربوط وليس له) أى العالم (عنه) عن الحق من حيث الاسماء وبالعكس (انفصال أعنى صورته الباطنة) وانما فسره ليعلم ان المراد بآدم الروح الكلى المحمدى لا آدم الذى خلق من طين اهـ بالى

(فآدم) أى آدم كبير وهو الخليفة والعقل الاول (النفس الواحدة) الخليفة المسمى بالانسان الكامل والعقل الاول وزوجها النفس الكلية (وبث منهما رجالا كثيرا ونساء) رجالا عقولا ونساء نفوسا (وقاية لربكم) أى انسبوا ما فعلتم من النقائص والشرور الى أنفسكم ونزهوا ربكم عنها (وقاية لكم) أى انسبوا الكمالات الى ربكم لا الى أنفسكم اهـ بالى

(قوله من اسمه الظاهر) فان الله تعالى لا يظهر الا فى الاشياء فلو لم يكن شئ ثمة ما ظهر الحق عين فلا بد من الاشياء فبنا الحق يظهر و به نحن نظهر فلذا نحن نشكر ولذا نحن نكفر باختلاف حق فاعلموا ذلك وانظروا فاذا ما شهدتم عين ما قلته استروا ان لله غيرة فاحذروا ان تنفروا واذا ماولیتم يسروا ولا تعسروا اهـ جاليه

من الاسماء وربوبيته لبواطنكم من اسمه الباطن بامداد العلم والحكمة وجميع ما يتعلق بالرحمة الرحيمية من الاسماء فعليكم بالاستعداد بالربوبية وتهيئ الاستعداد القابلة من الوجهين وذلك بالتأدب بين يديه بآداب الحضرة فاتخذوا وقاية لانفسكم مما ظهر منكم تتقون بها ربكم الظاهر أن يمنع الطائفة الظاهرة من الرزق والحفظ وامثالهما وينتقم منكم في سوء أدبكم بنسبة الشرور والمعاصي اليه فتحرموا امداد الحفظ والرزق وفي الجملة ألطاف الربوبية الظاهرة لفساد المربوبية بظهور صفات النفس ونسبة الشرور اليه واتخذوا وقاية لانفسكم مما بطن منكم تتقون بها ربكم الباطن أن يمنع الطائفة الباطنة من الرحمة الرحيمية بسوء أدبكم بنسبة الكمالات المعنوية والمعارف والحكم الى أنفسكم فتحتجبوا بصفاتكم وظهورها عن قبول أنوار صفاته وتحرموا امداد الفيض العلوي والالطاف الباطنة لفساد استعداد المربوبية بحسب الباطن فظهر ان لفظ الاتقاء ساعده ما فسره الشيخ رضي الله عنه به من المعنى لاشتقاقه من الوقاية يقال اتقاه فاتقى أي اتخذ الوقاية يتقي بها بمعنى حذره حذر اذا الحذر هو اتخاذ الوقاية قال تعالى خذوا حذركم كأن الحذر آلة تتقي بها كالترس ونحوه مما يتقي به والوقاية مصدر سمي به ما يتقي به وقوله (ثم انه أطلعه على ما أودع فيه وجعل ذلك في قبضتيه القبضة الواحدة فيها العالم والقبضة الاخرى آدم وبنوه وبين مراتبهم فيه) معناه انه أطلع الانسان الحقيقي على ما أودع فيه من أسرار الالوهية وجعل الجميع مما أوجد كالواحد وأودع فيه في قبضتيه أي قبضتي الحق فجعل حقيقة آدم وبنيه في قبضته اليمنى التي هي الاقوى أي الصفات الفعلية وأسمائه في العالم الاعلى الروحاني وجعل صورة العالم في قبضته اليسرى التي هي الاضعف أي الصفات القابلة المذكورة وأسمائه في العالم الجسماني وان كانت كلتا يدي الرحمن يمينا لان القابلية في قوة القبول تساوي الفاعلية في قوة الفعل لا تنقص منها وبين في ذاته مراتب بني آدم في عرض عريض كما يشعر سائر القدوص ببعضها قوله (وأما أطلعني الله في سري على ما أودع في هذا الامام الوالد الاكبر جعلت في هذا الكتاب منه ما حدلي لا ما وقفت عليه فان ذلك لا يسعه كتاب ولا العالم الموجود الآن فمما شهدته مما نودعه في هذا الكتاب كما حده لي رسول الله صلى الله عليه وسلم حكمة الهية في كلمة آدمية وهو هذا الباب) ظاهر غني عن التعريف (ثم حكمة نفثية في كلمة شيثية ثم حكمة سبوحية في كلمة نوحية ثم حكمة قدوسية في كلمة ادريسية ثم حكمة مهيمية في كلمة ابراهيمية ثم حكمة حقية في كلمة اسحاقية ثم حكمة علية في كلمة اسماعيلية ثم حكمة روحية في كلمة يعقوبية ثم حكمة نورية في كلمة يوسفية ثم حكمة أحدية في كلمة هودية ثم حكمة فاتحية في كلمة صالحية ثم حكمة قلبية في كلمة شعيبية ثم حكمة ملكية في كلمة لوطية ثم حكمة قدرية في كلمة عزيرية

(ثم) أي بعدما أوجده على ما ذكر (اطلعه) أي أطلع الله هذا الوالد الاكبر لان الخليفة يجب أن يطلع على ما اختزنه الحق فيه مما تطلبه الرعايا التي استخلف عليها فيعطي كل ذي حق حقه بامر الله تعالى اه بالي

القبضة الواحدة اليسرى التي هي قبضة الفرق فيها العالم وفي الاخرى التي هي اليمنى قبضة الجمع آدم وبنوه اه جامي

فهذا الكلام يدل على ان من رآه في مبشرة وأعطى له فصوص الحكم هو الروح الاعظم المحمدي الذي ظهر وتمثل له في الصورة المحمدية ويدل أيضا على محاذاته رتبة الوالد الاكبر في الاطلاع على ما في القبضتين فمن نادى بنار الانصاف الى هذا الكامل في رتبة العلم كيف ينكر كلامه اه بالي

ثم حكمة نبوية في كلمة عيسوية ثم حكمة روحانية في كلمة سليمانية ثم حكمة وجودية في كلمة داودية ثم حكمة نفسية في كلمة يونسية ثم حكمة غيبية في كلمة أيوبية ثم حكمة جلالية في كلمة يحيوية ثم حكمة مالكية في كلمة زكريائية ثم حكمة ايناسية في كلمة الياسية ثم حكمة احسانية في كلمة لقمانية ثم حكمة امامية في كلمة هارونية ثم حكمة علوية في كلمة موسوية ثم حكمة صمدية في كلمة خالدية ثم حكمة فردية في كلمة محمدية وفص كل حكمة الكلمة التي نسبت اليها فاقتصرت على ماذكرت من هذه الحكم في هذا الكتاب على حد ماثبت في أم الكتاب فامتثلت على مارسم لي ووقفت عند ماحد لي ولو رمت زيادة على ذلك مااستطعت فان الحضرة تمنع ذلك والله الموفق لارب غيره

(فص حكمة نفثية في كلمة شيثية)

انما سميت الحكمة المنسوبة الى شيث نفثية لان الحق تعالى باعتبار تعينه الذاتي الجامع للتعينات كلها الذي هو عله بذاته له أحدية الجمع المخصوصة بالانسان الحقيقي المعبر عنه بآدم لانه صورته وهو الوالد الاكبر الاول فلزم أن يكون المولود الاول من مرتبة المفيضة التي تليه فهو الايجاد المسمى بالنفث الرحماني والنفث بث النفس الواحد وذلك هو الوجود الخارج المنبسط على الماهيات القابلة لما الظاهرة به وهو اذا اعتبر من حيث انه واحد أي من حيث حقيقته كان اسم النور من أسماء الله المخبر عنه في التنزيل بقوله تعالى الله نور السموات والارض وباعتبار وقوعه على القوابل والمحال وعروضه للماهيات سمي الظل الممدود في قوله تعالى ألم تر الى ربك كيف مد الظل وبهذا الاعتبار سمي العطاء الذاتي لان هذا الفيض من حيث حقيقة الواحدية اسم الله تعالى ليس بينه وبين الذات واسطة وباعتبار تعدده وتنوعه في القوابل وتعينه بها كان عطايا اسميا ومعنى لفظة شيث عطاء الله ولما كان حصول الوجود في الاشياء انما يكون بالايجاد الذي هو انبثاث النفس الرحماني سميت حكمته حكمة نفثية وهو العلم بالاعطية الحاصلة بالنفث ومن هذا ظهر انقسام العطايا الى القسمين المذكورين كما قال الشيخ قدس الله روحه (اعلم ان العطايا والمنح الظاهرة في الكون على أيدي العباد وعلى غير أيديهم على قسمين منها مايكون عطايا ذاتية وعطايا أسمائية وتتميز عند أهل الاذواق كما ان منها مايكون عن سؤال في معين وعن سؤال في غير معين ومنها مالا يكون عن سؤال سواء كانت الاعطية ذاتية وأسمائية فالمعين كمن يقول يارب اعطني كذا فيعين أمرا مالا يخطر له سواه وغير المعين كمن يقول اعطني ماتعلم فيه مصلحتي) لان كل مالم يكن بينه وبين الذات واسطة أو وسائط كان اعطاء ذاتيه وكل ما كان بينه وبين الذات واسطة أو وسائط كان اعطاء اسمائية والذوق يحكم بالامتياز ويدرك العطاء الاسمائي في ضمن

(نسبت اليها) أي الى الحكمة التي نسبت الى الكلمة التي هي روح ذلك النبي (المنح الظاهرة) الموجودة (في الكون) أي العالم (على أيدي العباد) كالعلم الحاصل للانبياء والاولياء على يدي ختم الرسل وختم الاولياء (وعلى غير أيديهم) كالعلم الحاصل لخاتم الرسل وخاتم الاولياء فانه من الذات كما سيذكره وكيف كان وهي (على قسمين) ذاتية يكون منشؤها التجلي الذاتي من غير اعتبار الصفة وان كان لا يخرج عن الصفات وأسمائية يكون منشؤها التجلي الصفاتي (لما بين) العطايا من جانب المعطي شرع الى بيان باعثها من طرف المعطى له فقال (كما ان منها) فتعيين السؤال وعدمه يوجب تعيين العطاء وعدمه وبالعكس اه بالي

العطايا الذاتي والعقل يعقل العطاء الذاتي في ضمن الاعطية الاسمائية قوله فالمعين بكسر الياء أي السائل المعين كمن يقول أو بفتحه أي السؤال المعين كسؤال من يقول على الاضمار ولما قسمها الى الذاتية والاسمائية وأحال التمييز الى الذوق قسمها باعتبار آخر الى أقسام مدركة بالحس وشبه التقسيم المذكور في امتياز الاقسام به لا باعتبار آخر أي يتميز القسمان المذكوران بالذوق كما تميز هذه الاقسام بالعقل بل بالحس وكلامه ظاهر الى قوله (من غير تعيين لكل جزء ذاتي من لطيف وكثيف) أي من غير تفصيل لما أجمله في قوله اعطني ما تعلم فيه مصلحتي فان ما تعلم مجمل يحتمل اللطيف أي الروحاني كالعلم والحكمة والكثيف أي الجسماني كالمال والولد أو مجموعهما لا يخطر شيأ من الاشياء المعينة بباله وفي بعض النسخ لكل جزء من ذاتي لطيف وكثيف ومن بيانية والمراد بالذاتي ما تحقق حقيقة المطلوب وذاته فان ما تعلم فيه مصلحتي أمر عارض لكل عطاء مطلوب (والسائلون صنفان صنف بعثه على السؤال الاستعجال الطبيعي فان الانسان خلق عجولا والصنف الآخر بعثه على السؤال لما علم ان ثم أمورا عند الله قد سبق العلم بانها لا تنال الا بعد سؤال فيقول فلعل ما نسأله سبحانه يكون من هذا القبيل فسؤاله احتياط لما هو الامر عليه من الامكان فهو لا يعلم ما في علم الله ولا ما يعطيه استعداد في القبول) علمه فاعل بعثه الثاني لدلالة لما علم عليه أي بعثه على السؤال علمه بان ثم أمورا عند الله قد سبق العلم بانها لا تنال الا بعد سؤال وفي الكلام تقديم وتأخير كان التقدير والصنف الآخر لما علم ان ثم أمورا عند الله قد سبق العلم بانها لا تنال الا بعد سؤال بعثه علمه على السؤال والباقي ظاهر (لانه من أغمض المعلومات الوقوف في كل زمان فرد على استعداد الشخص في ذلك الزمان) أي قد يقف الانسان على استعداده لقبول شئ على الاجمال كما يقف انه مستعد لقبول علم الفقه أو الطب وأمثال ذلك واما وقوفه على استعداده لكل جزئي زماني كوقوفه على ان الله يرزقه اليوم كذا وغدا كذا فلا سبيل له لقوله تعالى وما تدري نفس ماذا تكسب غدا اللهم الا ان يطلعه الله على بعضها قوله (ولولا ما أعطاه على الاستعداد السؤال ما سأل) اشارة الى أن كل ما يجري على العبد في كل ساعة فهو باستعداد منه يقتضي ذلك الشئ له في ذلك الوقت حتى ان السؤال أيضا انما يكون باستعداد منه اقتضى ذلك السؤال في ذلك الوقت والا لما أمكنه ان يسأله (فغاية أهل الحضور الذين لا يعلمون مثل هذا أن يعلموه في الزمان الذي يكونون فيه فانهم بحضورهم يعلمون ما أعطاهم الحق في ذلك الزمان وانهم ما قبلوه الا بالاستعداد وهم صنفان صنف يعلمون من قبولهم استعدادهم وصنف يعلمون من استعدادهم ما يقبلونه

(من غير تعيين لكل جزء ذاتي من لطيف وكثيف) بيان للغير المعين لا من تتمة السؤال (والسائلون) باسان القال (صنفان صنف بعثه على السؤال) أي سبب طلبه العطايا قبل حلول أوانه (الاستعجال) الخلق (والصنف الآخر بعثه على السؤال) جواب لما علم وهو مع جوابه خبر المبتدا (يكون من هذا القبيل) فبعثه هذا العلم على سؤاله فسؤاله احتياط لئلا يفوت العطاء لفوات شرطه وهو السؤال وهو لا يعلم اه بالي

فهو لا لكون العلم بما يعطيه الاستعداد من جملة ما في علم الله معتذرا يلزم منه تعدد العلم بما في علم الله اه (ولولا ما أعطاه) لكن لا يعلم ما أعطاه الحق في الزمان الذي يكون فيه ولا يعلم في ذلك الزمان ما يقبل استعداده لعدم حضوره فبهذا القدر من العلم بالاستعداد لا يكون من أهل الحضور حتى خلص عن قيد سؤال الاحتياط وهو من أهل الطلب فليس له نصيب في الاستعداد الا على الاجمال اه بالي

هـذا أتم ما يكون فى معرفة الاستعداد فى هذا الصنف) أهل الحضور مع الله هم الذين يرون كل ما يصل اليهم سواء كان على أيدي العباد أو لا على أيديهم من الله ولا يرون غير الله فى التأثير ولا فى الوجود الذين يعلمون مثل هذا أى ان استعدادهم فى كل وقت أى شئ يقبل فانه لا يسعه الا علم الله المحيط بكل شئ فغاية علمهم فى حضورهم أن يعلموا ما أعطاهم الحق فى الزمان الحاضر الذين يكونون فيه وانهم ما قبلوه الا باستعدادهـم الفطرى العينى وهؤلاء صنفان صنف يعلمون من قبولهم العطاء انهـم كانوا استعدون له وهم كثير وصنف يعلمون الاستعداد قبل القبول فيعلمون من استعدادهم انهم أى شئ يقبلون وهذا أتم معرفة الاستعداد وهم قليل ولمـا قسم العطايا الى ما يكون عن سؤال والى ما يكون عن غـير سؤال وقسم القسم الاول الى ما يكون عـن سؤال فى أمر معين والى ما يكون عن سؤال فى غير معين ثم قسم السائلين بحسب الباعث على السؤال على قسمين وفرغ من بيان القسمين قال (ومن هذا الصنف من يسأل لا للاستعجال ولا للامكان وانمـا يسأل امتثـالا لامر الله فى قوله تعـالى ادعونى أستجب لكم فهو العبـد المحض وليس لهـذا الداعى همة متعلقة فيمـا يسأل فيه من معين أو غـير معين وانمـا همته فى امتثال أوامر سيده فاذا اقتضى الحال السؤال سأل عبودية واذا اقتضى التفويض والسكوت سكت فقد ابتلى أيوب وغيره وما سألوه رفع ما ابتلاهم الله به ثم اقتضى لهم الحال فى زمان آخران يسألوا رفع ذلك فرفعه الله عنهم) أى ومن القسم الاول الذى عطاؤه عن السؤال صنف ثالث يسأل لا للاستعجال الطبيعى أى للعجلة التى هى مقتضى الطبيعـة البشرية وداعيـة الهوى النفسانى ولا للامكان أى لانه يمكن أن يكون المسؤل موقوفا على السؤال بان الله علقه بسؤال بل سأل الله امتثالا لامره فان العبد مامور بالسؤال والدعاء كما قال تعـالى ادعونى أستجب لكم فغرض هذا العبـد من السؤال ليس الا العبادة لا المسؤل ولا الاجابة فلا يتمنى الاجابة فهو عبـد محض اذ ليست همته فى دعائه متعلقة بشئ معـين يطلبه أو غير معين بل امتثال أوامر سيده والباقى ظاهر الى قوله (والتعجيل بالمسؤل فيه والابطاء للقدر المعـين له عنـد الله) أى التعجيل فى الاجابة وانجاح المطلوب والتأخير فيه انمـا يكون للقدر المعـين أى للاجل المسمى الذى عين وجود ذلك المطلوب عند الله فيه فالتعجيل مبتدأ والابطاء عطف عليه وخبره للقدر أى التعجيل والابطاء ثابت للقدر المعين والوقت المسمى عند الله فان لـكل حادث وقتا معينا عند الله يقارنه فى اللوح القدرى لا يتأخر عنه ولا يتقدم عليـه (فاذا وافق السؤال الوقت أسرع بالاجابة واذا تأخر الوقت) أى وقتـه المقدر الذى هو فيـه (اما فى الدنيا واما فى الآخرة تأخرت الاجابة) أى المسؤل فيه الى ذلك الوقت (لا الاجابة التى هى لبيك من الله فافهم هـذا) والمراد بالاجابة الاجابة بالفـعل وهو حصول المسؤل لا الاجابة بالقول الذى هو لبيك فقـد يكون العبد محبوبا الى الله ويجيب سؤاله بلبيك ولا يجيبه باعطاء ما سأل لما يرى له من المصلحة فى التأخير كما قدر مع انه يحب سؤاله ودعاءه ويزيد فى قربه وكرامته ويسمع اليه ويرضاه ولهـذا قال فافهم

(فاذا اقتضى الحال) أى التجلى الالهى الحاكم عليه فى ذلك الوقت (فرفعه الله عنهم) أى أجاب الله عنهم سؤالهم فكانوا داخلين تحت حكومة الوقت فـدل ذلك على أن أيوب ومن كان على حاله من أهـل الحضور لا من الصنف الذى سيذكره (والتعجيل بالمسؤل فيـه والابطاء) سواء سأل استعجالا أو احتياطا أو امتثالا وسواء كان سؤالا معينا أو غير معين (للقدر المعين له عند الله) أى لاجل تقدير الله بالمسؤل فيه بوقت معين من الاوقات الامور مرهونة باوقاتها اهـ بالى

هذا فقد يحب الله العبد ويجيب سؤاله ولا يعطيه المسؤول لحبه له وقد يعطيه ولا يحبه بل يستدرجه (وأما القسم الثاني وهو قولنا ومنها ما لا يكون عن سؤال فالذي لا يكون عن سؤال فانما أريد بالسؤال التلفظ به فانه في نفس الامر لابد من سؤال اما باللفظ أو بالحال أو بالاستعداد كما انه لا يصح حمد مطلق قط الا في اللفظ وأما في المعنى فلابد أن يقيده الحال والذي يبعثك على حمد الله هو المقيد لك باسم فعل أو باسم تنزيه والاستعداد من العبد لا يشعر به صاحبه ويشعر بالحال لانه يعلم الباعث وهو الحال فالاستعداد أخفى سؤال) القسم الثاني هو الذي لا يكون عن سؤال ومنه تبين ان الاصناف الثلاثة كلها من القسم الاول كما ذكر وقد صرح بان المراد بالسؤال في الاقسام كلها هو السؤال اللفظي فانه على ثلاثة أقسام لفظي كما مر وحالي واستعدادي ولابد في العطاء من سؤال الاستعداد ولا يتخلف عنه العطاء لانه مقتضى الاستعداد في نفس الامر أي ما قدر له حال عينه الثابتة قبل الوجود واما الحال فهو الباعث على الطلب وهو أيضا من الاستعداد فلو لم يكن في الاستعداد الطلب لم تحصل الداعية ولكن لا يقتضي حصول المطلوب حال الطلب وان اقتضاه في الجملة ثم شبه تقييد العطاء بالسؤال بتقييد الحمد بالسؤال فان الحمد لا يكون مطلقا الا في اللفظ كقولك الحمد لله وأما في المعنى فلابد لك من باعث يبعثك على الحمد كما تتصور صحتك وسلامة بدنك فتحمده مطلقا وأنت تعلم أنك تحمده على حفظه اياك وخلقه لك بريئا من العاهات فقد قيد حمدك الباعث الذي هو تصور معنى صحتك وخلقتك السليمة باسم البارى الحافظ وهما اسما الفعل وكما تدرك ديموميته تعالى فتحمده فقد قيد الحال حمدك بالاسم الذي لم يزل ولا يزال وهو اسم تنزيه فكذلك العطاء فقد تستشرف نفسك الى شيء فيرزقك ربك فذلك الاستشراف والطلب في النفس هو السؤال الحالي وقد يصل اليك العطايا من غير شعور منك به ولا استشراف في النفس كان تصادف كنزا بغتة فذلك من اقتضاء استعدادك ولذلك قال والاستعداد من العبد لا يشعر به صاحبه ويشعر بالحال لانه يعلم الباعث وهو الحال والاستعداد أخفى سؤال وهو المشار اليه بقوله يعلم السر وأخفى فان الحال لا يعلمه غير صاحبه الا الله والاستعداد هو الاخفى الذي لا يعلمه صاحبه أيضا فهو من غيب الغيوب الذي لا يعلمه الا الله قوله (وانما يمنع هؤلاء من السؤال علمهم بان لله فيهم سابقة قضاء فهم قد هيؤا محلهم لقبول ما يرد منه وقد غابوا عن نفوسهم وأغراضهم) ظاهر وهم أهل الرضا المريدون بارادة الله لا يريدون الا ما أراد الله قوله (ومن هؤلاء من يعلم أن علم الله تعالى في جميع أحواله هو ما كان عليه في حال ثبوت عينه قبل

(فانه) أي الشان (في نفس الامر لابد) لكل وارد (من) وجود (سؤال اما باللفظ) كما بين (أو بالحال أو بالاستعداد كما أنه لا يصح حمد مطلق قط الا في اللفظ) باسم فعل كحمدك على الله بالوهاب والرزاق أو باسم تنزيه مثل سبوح وقدوس (والاستعداد من العبد لا يشعر صاحبه) فالشعور نوع من العلم وهو العلم بالحس فالشعور يتعلق بأجل المعلومات والاستعداد من أغمض المعلومات (ويشعر بالحال) فانه أجل المعلومات فصاحب الحال يشعر بحاله (فالاستعداد أخفى سؤال) لا يطلع عليه الا من اطلع بعالم الاسماء والاعيان الثابتة فان السؤال بلسان الاستعداد ما هو الا سؤال الاسماء ظهور كمالاتها وسؤال الاعيان وجودا تها بالى لانه لما قال ومنها ما لا يكون عن سؤال فقد ذكر حكم غير السائلين أي وانما منع غير السائلين عن السؤال اللفظي (علمهم بان الله فيهم) أي حدهم (سابقة قضاء) أي حكم سابق عليهم في علمه الازلي فلابد أن يصل اليهم هذا الحكم السابق عليهم فهم بذلك قد تخلصوا عن قيد الطلب والامتثال وحجابه (ومن هؤلاء)

وجودها) موقوف على العلم بالاعيان الثابتة وهو أن الروح الاول الذى هو أول ماخلق الله تعالى المسمى بلسان أهل الحكمة العقل الاول هو أول متعين فى ذات الله وأول مرتبة من مراتب الممكنات متعين بسبب تعين أحديته تعالى بعلمه بذاته محيط بحقائق الاشياء كلها وهى المسماة بالاعيان الثابتة وهو نوع متشعب الى أرواح فائتة الحصر منها الملائكة المقربون ومنها أرواح الكمل من نوع الانسان وهى حقائق روحانية متمايزة كل روح منها منتقش بكل ما يجرى عليه من الازل الى الابد وهو الصف الاول من صفوف الارواح الانسية وهى المسماة بالاعيان وأول تجل من تجليات الحق وهو التجلى الذاتى فى صورة هذا المعلول الاول فان الذات الاحدية قبل الظهور فى الحضرة الاسمائية فى عماء كما ذكر فى المقدمة وفى هذه الحضرة تتعدد الاسماء وهو يعلم هذا المعلول بذاته أى بعين ذلك المعلول كما هو منتقشا بجميع مافيه لا بصورة زائدة على ذاته وعلمه عين ذاته ليس الاحضوره لذاته فى صورة هذا المعلول فعلمه بالاعيان انما هو من جملة علمه بذاته والاعيان وكل مافيها من جملة معلوماته ومعلوماته عين ذاته من حيث الحقيقة غير ذاته من حيث تعيناتها ولكل عين من الاعيان الانسانية صورة نفسانية مثالية ينفصل مافيها من الحقائق العلمية التى هى أحوالها فى هذه الصورة الى جزئيات مقدرة بمقادير زمانية يقارن كل منها وقتا معينا من أوقات وجوده قبل وجوده والله من ورائهم محيط فسر القدر هذه الامور المقدرة المتقارنة لآجالها وحضور الحق تعالى لها فى ذاته علمه بها على ماهى عليها وهذا معنى قوله ومن هؤلاء أى ومن الذين يعلمون أن الله فيهم سابقة قضاء من يعلم أن علم الله به فى جميع أحواله هو ما كان عليه فى حال ثبوت يتفرق عينه قبل وجودها (ويعلم أن الحق لا يعطيه الا ما أعطاه عينه من العلم به) وكيف لا وتلك العين هو الكتاب الذى فيه أعماله وأحواله وأرزاقه لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا أحصاها والروح الكلى المنقسم الى الارواح كلها هو أم الكتاب الذى عنده تعالى وهو يحكم على كل أحد بما فيه فى عينه من النقش وهو الاستعداد الفطرى الاول للعبد ولا يعلم الحق من هذا العبد الا ما فى عينه (وهو ما كان عليه فى حال ثبوته فيعلم) هذا العبد (علم الله به من أين حصل) قوله (وما ثم صنف من أهل الله أعلى وأكشف من هذا الصنف فهم الواقفون على سر القدر) ظاهر ثم قسم هذا الصنف فقال (وهم على قسمين منهم من يعلم ذلك مجملا) وهو العالم بالبرهان أو الايمان (ومنهم من يعلمه مفصلا فالذى يعلمه مفصلا أعلى وأتم من الذى يعلمه مجملا) وهو العالم بالكشف والعيان (فانه يعلم ما فى علم الله فيه اما باعلام الله تعالى اياه بما أعطاه عينه من العلم به) بالالقاء السبوحى مافى عينه وهو محجوب عن عينه (واما بان يكشف له عن عينه الثابتة وانتقالات الاحوال عليها الى ما لا يتناهى وهو أعلى) فان معدن علمه هو بعينه معدن علم الله تعالى به فعين علمه بذاته علم الحق به فيرى هذا العبد القدر المقدور فى حقه وهو معنى قوله (فانه يكون فى علمه بنفسه بمنزلة علم الله به لان الاخذ من

أى من العلماء بالقضاء السابقة عليهم أو من الصنف الذى معهم علمهم هذا عن السؤال أو من عباد الله الذين من هذا الصنف اه بالى

(فهم الواقفون على سر القدر) دون غيرهم فان غيرهم من أهل الله يعلم القضاء بأنه حكم الله والقدر بانه تقدير ذلك الحكم ويعلم ان التقدير تابع للحكم والحكم تابع للعلم وهذا هو علم القدر والقضاء ولا يعلم ان علم الله تابع لعين العبد وهو سر القدر فلا يعلم من العلم بالقدر العلم بسر القدر بخلاف سر القدر اه بالى

معدن واحد) ثم بين الفرق بين علم هذا العبد وعلم الحق به بعد ما بين اتحادهما بالحقيقة وأخذهما من معدن واحد فقال (الا أنه من جهة العبد عناية من الله سبقت له) قبل أن يوجد عينه (هي من جملة أحوال عينه يعرفها صاحب هذا الكشف) ولم يعلمها قبل وجوده بل علم (اذا أطلعه الله تعالى على ذلك أي الى أحوال عينه) بعد وجوده لا قبله كما علم الله تعالى منه قبل وجوده (فانه ليس في وسع المخلوق اذا أطلعه الله تعالى على أحوال عينه الثابتة التي يقع صورة الوجود عليها أن يطلع في هذه الحال على اطلاع الحق على هذه الاعيان الثابتة في حال عدمها لانها نسب ذاتية لا صورة لها) أي نسبة الذات الاحدية الى كل عين نسبة ذاتية وهي حضور الذات لها ولما فيها من الاحوال والنقوش وهذا حضورها لذاتها قبل أن توجد هذه الاعيان في الخارج فلا صورة لها في الخارج والضمير في لانها يرجع الى الاطلاع أنث لمطابقة الخبر ولان الاطلاع نسبة الذات الى الاعيان (فبهذا القدر نقول ان العناية الالهية سبقت لهذا العبد بهذه المساواة في افادة العلم) وهو أن نعلم ان علمه تعالى وعلم العبد واحد من معدن واحد الا أن علم العبد لم يكن الا بعد وجوده وحصول صورته وعلمه تعالى كان قبل وجوده وبعده وعلمه عناية من الله سبقت وعلم الله ليس بعناية من غيره سابق وظهر الفرق (ومن هنا يقول الله حتى نعلم وهي كلمة محققة المعنى ماهي كما يتوهمه من ليس له هذا المشرب) فانه ينزه علمه تعالى من سمة الحدوث ويجعله صفة زائدة على ذاته قديمة يتعلق بالمعدوم تعلقا حادثا فيجعل الحدوث صفة التعلق لا صفة العلم وهو معنى قوله (وغاية المنزه أن يجعل ذلك الحدوث في العلم للتعلق وهو أعلى وجه يكون للمتكلم بعقله في هذه المسألة لولا أنه أثبت العلم زائدا على الذات فجعل التعلق له لا للذات) أي لولا اثباته العلم زائدا على الذات لجعل التعلق للعلم لا للذات لكان أعلى وجه يكون له ولكان محققا (وبهذا انفصل عن المحقق من أهل الله صاحب الكشف والوجود) يرى العلم عين الذات ولا يقول بالتعلق بل يقول معنى حتى يظهر علمنا فان العلم الظاهر في الاعيان بعد الوجود هو عين علمه على ما علمت أن علمه بالاعيان هو الثابت حال عدمها فيها (ثم نرجع الى الاعطيات) لما قسم العطايا بحسب السؤال انجر الكلام الى بحث الاستعداد والاعيان فبحث عن ذلك بقدر ما احتاج اليه ههنا ثم رجع الى المقصود من بيان القسمين الاولين واستأنف القسمة لطول الكلام بقوله (فنقول ان الاعطيات اما ذاتية أو أسمائية فاما المنح والهبات والعطايا الذاتية فلا تكون أبدا الا عن تجل الهي) أي ذاتي مطلق لا من الذات وحدها بلا صفة فانها لا تتجلى

(لا صورة لها) في الخارج اذا لم تكن موجودة فيه بخلاف العبد فانه شئ لوقف على الصورة فليس في وسع المخلوق على الصورة ان يطلع على ما لا صورة له (فبهذا القدر) من المساواة نقول ان العناية الخ (ومن هنا) أي افادة العين العلم للحق (يقول الله حتى نعلم وهي كلمة محققة المعنى) . وذلك المعنى كون ما قبل حتى سببا لما بعدهما (ماهي) أي ليس حتى نعلم (كما) أي مثل الذي (يتوهمه من ليس له هذا المشرب) وهو مشرب الصوفي المحقق المنزه في مقام التنزيه وهو غناه تعالى عن العالمين والله الغني وأنتم الفقراء وغير ذلك من الآيات الدالة على التنزيه والمشبه في مقام التشبيه وهو ظهوره بصفات المحدثات كقوله حتى نعلم وقوله مرضت فلم تعدني وغيرها وأما من لم يكن له هذا المشرب فنزه ذ علما من كل الوجوه عن الحدوث والنقصان اه بالي

(الا عن تجل الهي) أي عن التجلي الذي يحصل من حضرة الاسم الجامع من حيث الاسم الظاهر والمراد به

وحدها

وحدها الشئ بل الذات باعتبار الرحمانية لان الله اسم الذات المطلقة وتجلى الذات من حيث هي
هي لا يكون الا لذاته اما للعبد فلا يكون الا بصورة استعداد من تجلى له لا غير كما قال (والتجلى
من الذات لا يكون الا بصورة استعداد المتجلى له غير ذلك لا يكون فاذا المتجلى له ما رأى سوى
صورته في مرآة الحق وما رأى الحق ولا يمكن أن يراه مع علمه أنه ما رأى سوى صورته الا فيه)
ومثله بالمرآة في قوله (كالمرآة في الشاهد في أنه اذا رأيت الصور أو صورتك فيها لا تراها) أي
جرم المرآة حيث ترى الصورة (مع علمك أنك ما رأيت الصور أو صورتك الا فيها) ثم ذكر أن
مشاهدة الصور في المرآة مثال نصبه الله تعالى لتجليه الذاتي ليعلم المحقق أنه ما رأى ذاته تعالى
بل رأى عينه فيه فقال (فأبرز الله ذلك مثالا نصبه لتجليه الذاتي ليعلم المتجلى له أنه ما رآه وما ثم
مثال أقرب ولا أشبه بالرؤية والتجلى من هذا واجهد في نفسك عند ما ترى الصورة في المرآة
ان ترى جرم المرآة لا تراه أبدا ألبتة حتى ان بعض من أدرك مثل هذا في صورة المرآة ذهب الى
أن الصورة المرئية بين بصر الرائي و بين المرآة هذا أعظم ما قدر عليه والامر كما قلناه وذهبنا اليه)
يعني ان المرئي في مرآة الحق هو صورة الرائي لا صورة الحق وان تجلى له ذات الحق بصورته
لا بصورتها وليس الصورة المرئية في ذاته تعالى حجابا بين الرائي و بينه سبحانه بل هي الذات
الاحدية المتجلية له بصورته لا كما زعم من ذهب في المرآة الى أن الصورة حجاب بينها و بين الرائي
فانه وهم قال (وقد بيناهذا في الفتوحات المكية) قوله (واذا ذقت هذا ذقت الغاية التي ليس
فوقها غاية في حق المخلوق فلا تطمع ولا تتعب نفسك في أن ترقى أعلى من هذا الدرج) اشارة
الى أن هذا المعنى لا يدرك الا بالذوق والكشف والحال لا بمجرد العلم وهي الغاية في الكشف
ليس فوقها أعلى منها (فما هو ثم أصلا وما بعده الا العدم المحض) أي فما أعلى من هذا الدرج
موجود عند الشهود أصلا فالضمير يرجع الى أعلى (فهو مرآتك في رؤيتك نفسك وأنت مرآته
في رؤية أسمائه) أي اذا انخلعت عن صفاتك وجردت ذاتك عن كل ما أمكن تجردك عنه
شاهدت عينك في مرآة الحق وذلك تجليه بصورة عينك وهو يرى ذاته فيك متصفة بصفاتها
كالسمع والبصر وما يتعلق بهما من أحكام المسموعات والمبصرات فانها أحكام السميع والبصير

التجلى بالفيض المقدس لا الاقدس يدل عليه قوله (والتجلى من الذات لا يكون أبدا الا بصورة استعداد
المتجلى له) فهو الفيض المقدس فاذا كان المتجلى له قابلا لتجلى الذات من حضرة الاسم الجامع تجلى الذات
من حضرة الجامعة فذلك المسمى بالتجلى الالهي الحاصل عنه العطايا الذاتية واذا كان قابلا لتجلى الذات من
حضرة من حضرات الاسماء تجلى عن تلك الحضرة فذلك المسمى بالتجلى الصفاتي والاسمائي الذي يحصل منه
العطايا الاسمائية (فاذا المتجلى له ما رأى سوى صورته في مرآة الحق) يعلى تقدير كون التجلى بصورة
استعداد المتجلى ما رأى المتجلى له في أي تجل كان الا صورة نفسه في وجه مرآتيته الحق له في رؤية صورة
نفسه فاضافة المرآة الى الحق بيانية لذلك قال (وما رأى) ولم يقل وما رأى مرآة الحق (ولا يمكن أن يراه)
لاختفائه واستتاره بصورة استعداد الرائي فاحتجب نظر الرائي عن الحق بصورة نفسه (مع علمه انه
ما رأى صورته الا فيه) لعلمه بأن صورته لا تقوم بذاته بل تقوم بذات الحق فكان عالما بالحق برؤية
صورته فيه فلا تحجب صورته عن علمه بالحق كما تحجب عن رؤية الحق (كالمرآة في الشاهد) اذ كل
ما في الشهادة دليل على ما في الغيب (فما هو ثم) أي فليس في هذا الدرج الذي هو الوجود المحض مقام
موجود غير هذا المقام اه بالى

ظهرت فيك من حيث انك مظهر هذا بين الاسمين (وليست) الاسماء (سوى عينه كما علمت فاختلط الامر وانبهم) وهو أن المرئى غير عين الحق فى صورة العبد فيكون العبد مرآة الحق أو عين العبد فى صورة الحق فيكون الحق مرآة العبد (فنا من جهل الامر فى علمه فقال العجز عن درك الادراك ادراك) أى غاية الادراك هو الاعتراف بالعجز عن ادراك الامر كما هو وهو التحير المطلوب فى قوله رب زدنى تحيرا (ومنا من علم ولم يقل مثل هذا) أى علم ان الحق من حيث ذاته مرآة عين العبد أى لذاته والعبد مرآة الحق باعتبار أسمائه ولم يقل بالعجز (وهو أعلى القول) أى من القول بالعجز لانه علم حقيقة الامر على ما هو عليه (فلم يعطه العلم العجز كالاول بل أعطاه العلم السكوت ما أعطاه العجز) أى من العارفين من تحير فى التمييز بين مرتبة الحقية والعبدية ومنهم من سكت ولم يتحير ولم يقل بالعجز وهو أعلى (وهذا هو أعلى عالم بالله وليس هذا العلم) بالاصالة (الا لخاتم الرسل وخاتم الاولياء وما يراه أحد من الانبياء والرسل الا من مشكاة الرسول الخاتم ولا يراه أحد من الاولياء الا من مشكاة الولى الخاتم حتى ان الرسل لا يرونه متى رأوه الا من مشكاة خاتم الاولياء) أى الرسل كلهم يأخذونه من خاتم الرسل وهو يأخذ من باطنه من حيث انه خاتم الاولياء لكن لا يظهر لان وصف رسالته يمنعه فاذا ظهر باطنه فى صورة خاتم الاولياء يظهره والحاصل أن الرسل والاولياء كلهم يرونه من مشكاة خاتم الاولياء (فان الرسالة والنبوة أعنى نبوة التشريع ورسالته تنقطعان) انما قيد النبوة بالتشريع احترازا عن نبوة التحقيق فان النبى له جهتان تبليغ الاحكام المتعلقة بحوادث الاكوان والاخبار عن الحق وأسمائه وصفاته وأحوال الملكوت والجبروت وعجائب عالم الغيب وهو باعتبار التبليغ رسول وشارع ونبوته تشريعية وباعتبار الانباء عن الغيب وتعريف الحق بذاته وأسمائه ولى ونبوته تحقيقية فرسالة التشريع ونبوته تنقطعان لانهما كمال له بالنسبة الى الخلق وأما القسم الآخر فمن مقام ولايته التى هى كمال له بالنسبة الى الحق لا بالنسبة الى الخلق بل كمال حقانى أبدى كما قال (والولاية لا تنقطع أبدا) فهو باعتبار ولايته أشرف منه باعتبار رسالته ونبوته التشريعية فخاتم الرسالة من حيث الحقيقة هو خاتم الولاية ومن حيث كونه خاتما للولاية معدن هذا العلم وعلوم جميع الاولياء والانبياء وهو مقامه المحمود الذى يبعثه فيه فاعلم ذلك حتى لا تتوهم أنه محتاج فى علمه الى غيره وهو معنى قوله (فالمرسلون من كونهم أولياء لا يرون ما ذكرناه الا من مشكاة خاتم الاولياء فكيف من دونهم من الاولياء) قوله (وان كان خاتم الاولياء تابعا فى الحكم لما جاء به خاتم الرسل من

(وليست سوى عينه) بل هى عين الحق وبه امتاز عن المرآة فى الشاهد فان المرآة الحسى غير الصورة المرئية فيها (فاختلط الامر) أى امر المرئى وهو الصورة والمرآة وهو الحق فى عين الناظر بسبب مشاهدته ان نفسه عين الحق اذ لا اختلاط فى الواقع (وانبهم) أى واشكل عليه التمييز بينهما ولهذا اختلف أهل التجلى الذاتى اه بالى

(فنا) أى من أهل التجلى (من جهل فى علمه) بأمر المرئى أو علم نفسه ولم يقل انه عبد أو حق فعجز فى علمه (فقال العجز الخ) (ومنا من علم الامر) على ما هو عليه فعلم ان نفسه عين الحق من وجه وغيره من وجه فميز بينهما فى كل مقام (فلم يقل بمثل هذا بل أعطاه العلم) السكوت كما أعطى لمن جهل العجز فالعلم الذى أعطى السكوت أعلى من العلم الذى أعطى العجز (وليس هذا الا) أى لا يأتى علم العطايا الذاتية الذى أعطى السكوت لاحد من الله بالذات (الا لخاتم الرسل) من حيث رسالته (وخاتم الاوليا) من حيث ولايته اه بالى

التشريع فذلك لا يقدح في مقامه ولا يناقض ماذهبنا اليه فانه من وجه يكون أنزل كما أنه من وجه يكون أعلى وقد ظهر في ظاهر شرعنا ما يؤيد ماذهبنا اليه في فضل عمر في أسارى بدر بالحكم فيهم وفي تأبير النخل فما يلزم الكامل أن يكون له التقدم في كل شئ وفي كل مرتبة وانما نظر الرجال الى التقدم في رتب العلم بالله هنالك مطلبهم وأما حوادث الاكوان فلا تعلق لخواطرهم بها فتحقق ماذكرناه) اشارة الى أن خاتم الاولياء قد يكون تابعا في حكم الشرع كما يكون المهدي الذي يجيء في آخر الزمان فانه يكون في الاحكام الشرعية تابعا لمحمد صلى الله عليه وسلم وفي المعارف والعلوم والحقيقة تكون جميع الانبياء والاولياء تابعين له كلهم ولا يناقض ماذكرناه لان باطنه باطن محمد عليه السلام ولهذا قيل انه حسنة من حسنات سيد المرسلين وأخبر عليه السلام بقوله ان اسمه اسمي وكنيته كنيتي فله المقام المحمود ولا يقدح كونه تابعا في أنه معدن علوم الجميع من الانبياء والاولياء فانه يكون في علم التشريع والاحكام أنزل كما يكون في علم التحقيق والمعرفة بالله أعلى ألا ترى الى ما ظهر في شرعنا من فضل عمر في أسارى بدر حيث أشار الى قتلهم حين نزل قوله تعالى ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض الدنيا الى قوله لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم وقال عليه السلام لو نزل العذاب لما نجى منه غير عمر وسعد بن معاذ وبكى عليه السلام حين نبهه جبريل على الخطا ونزول الوحي بان يقتل من أصحابه بعدد الاسارى الذين أطلقوهم وأخذوا منهم الفداء ومن حديث تأبير النخل حيث منع عليه السلام منه ثم تبين الخطا فقال اعملوا فانتم أعلم بامور دنياكم (وقال الخضر لموسى أنا على علم علمنيه الله لا تعلمه أنت وأنت على علم علمك الله لا أعلمه أنا) أي لا ينبغي لكل واحد منا الظهور بما يباين مقامه ومرتبته ولهذا قال فما يلزم الكامل أن يكون له التقدم في كل شئ وفي كل مرتبة والباقي ظاهر واما حديث الرؤيا في قوله (ولما مثل النبي صلى الله عليه وسلم بالحائط من اللبن وقد كمل سوى موضع لبنة فكان صلى الله عليه وسلم تلك اللبنة غير أنه صلى الله عليه وسلم لا يراها الا كما قال لبنة واحدة وأما خاتم الاولياء فلا بدله من هذه الرؤيا فيرى ما مثله به رسول الله صلى الله عليه وسلم ويرى في الحائط موضع لبنتين واللبن من ذهب وفضة فيرى اللبنتين اللتين ينقص الحائط عنهما ويكمل بهما لبنة فضة ولبنة ذهب فلا بد أن يرى نفسه تنطبع في موضع تينك اللبنتين فيكون خاتم الاولياء تينك اللبنتين فيكمل الحائط بهما والسبب الموجب لكونه رآها لبنتين أنه تابع لشرع خاتم الرسل في الظاهر

والمراد بقوله (من وجه يكون أعلى) بيان زيادة خاتم الاولياء من الوجه المذكور ولا يلزم منه الافضلية وانما ثبت فضيلته من حيث هو متبوع على التابع اذا لم يكن متبوعية ذلك المتبوع من التابع فكان التابع من حيث انه تابع أفضل من المتبوع من حيث انه متبوع لكون المتبوعية له من اعطاء التابع فكما أن الله أعلى وأشرف على معلوماته فكذلك ختم الرسل فتابعيته بختم الاولياء تابعية صاحب القوى قواه في أخذ مراداته فكان ختم الاولياء مرتبة من مراتب ختم الرسل وهو معنى قوله (وهو حسنة من حسنات خاتم الرسل) اه بالي حيث ورد ان الله تعالى مائة وأربعة وعشرين ألفا من الانبياء ومثلي ومثل الانبياء كمثل القصر أحسن بنيانه وترك منه موضع لبنة فطاف بها النظار يتعجبون من حسن بنيانه الا موضع تلك اللبنة فكنت أنا سددت تلك اللبنة ختم بي البنيان وختم بي الرسل اه فلا بدله من هذه الرؤيا دليلا على ختميته في الولاية بكمل الحائط بهما كما يكمل بلبنة واحدة فرؤيا خاتم الرسل لوجود التطابق بينهما

وهو موضع اللبنة الفضية وهو ظاهره وما يتبعه فيه من الاحكام كما هو آخذ عن الله في السر ماهو بالصورة الظاهرة متبع فيه لانه يرى الامر على ماهو عليه فلابد أن يراه هكذا وهو موضع اللبنة الذهبية في الباطن فانه آخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحى به الى الرسل فان فهمت ما أشرت به فقد حصل لك العلم النافع فكل نبي من لدن آدم الى آخر نبي مامنهم أحد يأخذ الامن مشكاة خاتم النبيين صلى الله عليه وسلم وان تاخر وجود طينته فانه صلى الله عليه وسلم بحقيقته موجود وهو قوله كنت نبيا وآدم بين الماء والطين وغيره من الانبياء ما كان نبيا الاحين بعث وكذلك خاتم الاولياء كان وليا وآدم بين الماء والطين) وانما يكون على ماذكره لان الرؤيا من عالم المثال وهو تمثل كل حقيقة بصورة تناسبه فتمثل حال النبي عليه السلام في نبوته في صورة اللبنة التي يكمل بها بنيان النبوة فكان خاتم الاولياء ولما لم يظهر بصورة الولاية لم يتمثل له موضعه باعتبار الولاية فلابد من خاتم الولاية باعتبار ظهوره وختمه للولاية ان يرى مقامه في صورة اللبنة الذهبية من حيث انه متشرع بشريعة خاتم الرسل ويرى مقامه في صورة اللبنة الفضية باعتبار ظاهره فانه يظهر تابعا للشريعة المحمدية على أنه آخذ عن الله في السر ماهو بالصورة الظاهرة متبع فيه لكن التمثل بالمثال انما يكون باعتبار الصورة وولايته هي المسماة بالولاية الشمسية وولاية سائر الاولياء تسمى بالولاية القمرية لانها ماخوذة من ولايته مستفادة منها كنور القمر من الشمس ولهذا قال (وغيره من الاولياء ما كان وليا الا بعد تحصيله شرائط الولاية من الاخلاق الالهية في الاتصاف بها) لانها ليست بذاتية له كالخاتم واذا لم تكن ذاتية فلابد من كسبها وقوله (من كون الله يسمى بالولي الحميد) لا ينافي أخذ تلك الصفات من الخاتم للولاية لان الله تعالى انما يسمى بالولي الحميد في عين هذا الخاتم وولايته انما تكون بالوجود الحقاني بذاته وصفاته وأسمائه لامن حيث هو غيره (فخاتم الرسل من حيث ولايته نسبته مع الخاتم للولاية نسبة الانبياء والرسل معه) استعمل مع بمعنى الى (فانه الولي) باعتبار الباطن (والرسول) باعتبار تبليغ الاحكام والشرائع (النبي) باعتبار الانباء من الغيوب والتعريفات الالهية (وخاتم الاولياء الولي) باعتبار الباطن فباطنه باطن خاتم الرسل فانه لولم يكمل في الولاية لم يكن خاتم الرسالة (الوارث) من خاتم الرسالة شرائعه وأحكامه (الآخذ عن الاصل) بلا واسطة كما ورد في حق النبي فاوحى الى عبده ما أوحى أي بلا واسطة (المشاهد للمراتب) فانه يفرق الكل ويعطيهم ويفيض عليهم بوسائط وغير وسائط (وهو حسنة من حسنات خاتم الرسل محمد صلى الله عليه وسلم مقدم الجماعة) لانه عليه السلام مادام ظاهرا بالشريعة في مقام الرسالة لم تظهر ولايته بالاحدية الذاتية الجامعة للاسماء كلها ليوفي اسم الهادي حقه فبقيت هذه الحسنة أعني ولايته باطنة حتى يظهر في مظهر الخاتم للولاية الوارث منه ظاهر النبوة وباطن الولاية فتحقق من هذا ان محمدا عليه السلام مقدم جماعة الانبياء والاولياء حقيقة (وسيد ولد آدم في فتح باب الشفاعة فعين حالا خاصا ماعمم) أي قيد سيادته بفتح باب الشفاعة لان الله تعالى ما أعطى هذه الخاصية أحدا دونه (وفي هذا الحال الخاص) أي بهذه الخاصية (تقدم على الاسماء الالهية) التي يشارك فيها سائر الانبياء والاولياء

ولد شيث بعد مضي مائتي سنة وثلاثين من هبوط آدم وهو وصي آدم واليه تنتهي أنساب بني آدم ثم مات شيث وعمره تسعمائة واثنتا عشرة سنة (حسنة من حسنات خاتم الرسل) اي من مراتبه العالية فكان تقدمه كتقدم الجزء على الكل اذ التعميم لا يكون الا بحقيقته الكلية اه

ثم علل تقدمه على الكل بهذه الخاصية بقوله (فان الرحمن مايشفع عند المنتقم فى أهل البلاء الا بعد شفاعة الشافعين) لانه عليه السلام رحمة للعالمين ولو كانت رحمته رحيمية فقط لكانت مختصة بالمؤمنين كما وصفه بقوله بالمؤمنين رؤف رحيم ولما شملت الكل كما قال وما أرسلناك الا رحمة للعالمين كان مظهر اسمه الرحمن واسم الرحمن شامل لجميع الاسماء لافرق بينه و بين الله كما قال تعالى قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيا ماتدعوا فله الاسماء الحسنى الا أن اسم الله قد يطلق على الذات الاحدية لا باعتبار الاسماء كقوله الله أحد وهو لا ينافى كونه مع جميع الاسماء واذا كان شاملا لا يتصف به الا بعد الاتصاف بجميعها فلا يشفع عند المنتقم الا بعد شفاعة الاسماء الاخر فان المنتقم القهار اذا كان انتقامه يسكن بالرؤف الرحيم لايحتاج الى شفاعة الرحمن أما اذا كان قهرا بليغا تاما لا يقبل صاحبه شفاعة سائر الاسماء شفع الرحمن الذى يسع رحمته جميع الاسماء حتى القهار والمنتقم فلو لم تكن الرحمة الرحمانية بالايجاد لم يوجد القهر والغضب والانتقام فظهرت سلطنة الرحمن على الكل فينجو بشفاعته آخر أهل الجهد والبلاء من الذل والعذاب كما تحيى الجميع أولا بجوده واحسانه من ظلمة العدم ولهذا قال ادخرت شفاعتى لاهل الكبائر من أمتى فافهم وشاهد سيادته للكل (ففاز محمد صلى الله عليه وسلم بالسيادة فى هذا المقام الخاص فمن فهم المراتب والمقامات لم يعسر عليه مثل هذا الكلام) فى هذا المقام الخاص الذى فاز به عليه السلام قوله (وأما المنح الاسمائية فاعلم ان منح الله تعالى خلقه رحمة منه بهم) اشارة الى ان المنح الاسمائية كلها بعد الوجود فانه من الاعطية الذاتية كما مر ولهذا قال (وهى كلها من الاسماء) فانها رحمة على الخلق فكانت بعد الخلق قوله (فامارحمة خالصة كالطيب من الرزق اللذيذ فى الدنيا الخالص يوم القيامة و يعطى ذلك اسم الرحمن فهو عطاء رحمانى وأما رحمة ممتزجة كشرب الدواء الكريه الذى يعقب شربه الراحة وهو العطاء الالهى فان العطايا الالهية لا يمكن اطلاق عطائه منه من غير أن يكون على يد سادن من سدنة الاسماء فتارة يعطى الله العبد على يد الرحمن فيخلص له العطاء من الشوب الذى لا يلايم الطبع فى الوقت أو لا ينيل الغرض وما أشبه ذلك وتارة يعطى على يدى الواسع فيعم أو على يدى الحكيم فينظر فى الاصلح فى الوقت أو على يدى الواهب فيعطى التنعم ولا يكون مع الواهب تكليف المعطى له بعوض على ذلك من شكر أو عمل) اشارة الى أن الرحمة الرحمانية لا يشوبها شوب من غيرها من كراهة أو بشاعة أو شئ غير لذيذ فان خاصية الرحمة النفع الخالص أو اللذة الخالصة فان شابها شئ من كراهة وهو عطاء الهى لان من الاسماء الالهية الحكيم والحكمة تقتضى تحمل كراهة قليلة تعقبها راحة كثيرة كشرب الدواء الكريه يعقبه الراحة والصحة كما مثل به وانما سماه الهيا لانه ممتزج من مقتضيات أسماء عدة ولا يمكن اطلاق العطاء الالهى الا على يد سادن من سدنة الاسماء لان الاله هو المعبود والمعبود معبود بالنسبة الى العابد هو الذى يسد جهة فقره الى المعبود وكما ان المريض يعبد اسم الشافى و يدعوه وقد يكون عطاؤه من اسم واحد وقد يكون من أسماء

(فى هذا المقام الخاص) وهو معظم الامور مع انه لا يلزم منه فضل محمد عليه السلام على الرحمن لان فوزه بهذه السيادة لا يكون الا من الرحمن (منح الله تعالى) أى اعتبار الذات بجمعية الاسماء فكانت العطايا الحاصلة منه كلها اسمائية واعتبارها بحسب نفسه كانت عطاياه ذاتية (يعقب شربه الراحة) و يعطى ذلك الاسم الله على يد الرحمن من حيث جامعيته للصفات المتقابلة لذلك كان عطاؤه ممتزجة .اهـ بالى

كثيرة ممتزجة فتمتزج مقتضياتها قوله (أو على يدى الجبار فينظر فى الموطن وما يستحقه) معناه أن الجبار هو الذى يجبر الكسر ويزيل الآفة والنقص فينظر فى جهة استحقاقه وفاقته فيجبر حاجته ويجبر كسره ويزيل آفته ونقصه ولهذا قال لا تزال جهنم تقول هل من مزيد حتى يضع الجبار فيها قدمه فتقول قطنى قطنى فان جهنم تطلب ما يحسن آفتها ويدفع فقرها ويسد فاقتها ووضع القدم فيها عبارة عن وصول جبره اليها فيصلح حالها قوله (أو على يدى الغفار فينظر المحل وما هو عليه) معناه ان الغفار هو الذى يستر بنور الذات ما فى المحل من الظلمة الموجبة للعقوبة وكل اسم من أسمائه يقتضى مظهرا أو محلا يناسبه ليظهر خصوصيته فيه (فان كان) أى فالمحل الذى هو مقتضى الغفار ان كان (على حال يستحق العقوبة فيستره عنها) ورفع العقوبة عنه (أو على حال لا يستحق العقوبة) على تلك الحال (فيستره عن حال يستحق العقوبة) اى عما به يستحق العقوبة من المعاصى (فيسمى معصوما ومعتنى به ومحفوظا وغير ذلك مما يشاكل هذا النوع) أى يناسب ذلك قوله (والمعطى هو الله من حيث ما هو خازن لما عنده من خزائنه) معناه ان الاسماء الاول التى يعبر عنها بالاسماء الذاتية والاسماء الالهية هى خزائنه فالحقيقة التى هى عين الذات لا تتكثر الا بالنسب والاضافات الى الاعيان والحقائق الروحانية المفصلة فى الحضرة الواحدية التى هى مظهر علمه وتلك النسب صفاته والذات باعتبار كل نسبة اسم فالشيئية المقتضية لتعين كل عين من صفة توجب خزن بعض الاشياء المعلومة بمقتضى العلم الاول فى ذلك العين وتلك الاشياء المخزونة أحوال تلك العين والذات مع تلك النسبة اسم لا يفتح هذه الخزانة الا به فالمعطى للاشياء المخزونة فيها هو الذات الاحدية باعتبار تلك النسبة وذلك هو الاسم الخاص الخازن الفاتح لخزائنه المخصوصة (فما يخرجه الله الا بقدر معلوم) يقتضيه استعداد القابل السائل (على يدى اسم خاص بذلك الامر) أى على يدى هذا الاسم الخاص بهذه الاشياء التى عنده وفى خزائنه ومن هذا قوله (فاعطى كل شئ خلقه على يدى الاسم العدل وأخواته) كالمقسط والحق والحكم وأمثاله قوله (وأسماء الله تعالى لا تتناهى لانها تعلم بما يكون عنها وما يكون غير متناه) معلوم من المقدمة الثانية فان الذات الاحدية مع النسبة الى كل ما يصدر عنه اسم خاص وكل تعين يحدث فيها اسم والنسب لا تتناهى لان القوابل واستعداداتها غير متناهية فاسماء الله تعالى لا تتناهى (وان كانت ترجع الى أصول متناهية) لان الاسماء الغير المتناهية هى الاسماء التالية التى هى مصادر الافعال والشؤن فينتهى الى الاسماء الذاتية التى (هى أمهات الاسماء أو حضرات الاسماء) فتبين من هذا قوله (وعلى الحقيقة فما ثم الا حقيقة واحدة تقبل جميع هذه النسب والاضافات التى تكنى عنها بالاسماء الالهية والحقيقة تعطى أن تكون لكل اسم يظهر الى ما لا يتناهى حقيقة يتميز بها عن اسم آخر) أى تقتضى أن تكون الاسماء يتميز بعضها عن بعض بخصوصيات لا اشتراكها فى الذات فلو لم يكن لكل اسم يظهر الى ما لا يتناهى من أسماء الربوبية التى لا يمكن احصاؤها خصوصية هو بها هو لم يكن التعدد فحقيقة ذلك الاسم تلك الخصوصية لا ما به الاشتراك

فمن فهم هذا برئ من الاضطراب فان العدل ناظر الى ما اقتضاه عين المخلوق فخلق كل شئ بحسب اقتضاء عينه وعين الشئ ليس بمجعول وكذا الاقتضاء صفة ذاتية لازمة له اه وهو استدلال من الاثر وهو تميز العطايا الى المؤثر وهو تميز الاسماء اذ عند المحققين ما من موجود فى الشهادة الا وهو صورة ما فى الغيب ودليله هذا دليل على تميز العطايا وأما الدليل على تميز الاسماء فهو قوله مما فى الحضرة اه

كالارادة والقدرة فى الاسماء الذاتية والايجاد والتصوير فى الاسماء الالهية والرزق والهبة فى الاسماء الربوبية وهذا معنى قوله (وتلك الحقيقة التى بها يتميز هى الاسم عينه لا ما يقع فيه الاشتراك) ثم مثل بالاعطية التى يتميز كل واحد منها عن الآخر بشخصيته التى لا يمكن أن يشاركه فيها عطاء آخر مع اشتراك الكل فى كونها عطاء فقال (كما ان الاعطيات يتميز كل أعطية عن غيرها بشخصيتها وان كانت عن أصل واحد فعلوم ان هذه ما هى هذه الاخرى وسبب ذلك تميز الاسماء) وكل عطاء خاص يظهر عن اسم خاص يعطى الله تعالى ذلك العطاء على يد ذلك الاسم فكل ما يتعدد لا يشارك فى شخصيته شئ آخر من الازل الى الابد (فما فى الحضرة الالهية لاتساعها شئ يتكرر أصلا هذا هو الحق الذى يعول عليه) قوله (وهذا العلم كان علم شيث عليه السلام وروحه هو الممد لكل من يتكلم فى مثل هذا من الارواح ما عدا روح الخاتم فانه لا تأتيه المادة) أى المدد (الا من الله لا من روح من الارواح بل من روحه تكون المادة لجميع الارواح) ظاهر قوله (وان كان لا يعقل ذلك من نفسه فى زمان تركيب جسده العنصرى) معناه وان كان الخاتم الممد لجميع الارواح الذى لا يكون بينه وبين الله واسطة لا يعقل فى زمان ظهوره فى الصورة الجسدانية العنصرية من نفسه انه هو الذى يمد جميع الارواح الانسية بالعلوم والحكمة التى لها ويفيض منها عليها لان الحجاب الهيولانى الطبيعى من الغواشى والهيآت الظلمانية اللازمة لصورته يمنعه ولهذا قالت الصوفية ان أصل الاربعينية التى يروضون بها أنفسهم من الاربعين المذكورة فى قوله تعالى خمرت طينة آدم بيدى أربعين صباحا فان التخمير هو تخمير مادة جسده وتعديله حتى ناسب باعتداله النوع الانسانى روحه فيظهر فيه ويحتجب به ظهورا واحتجابا سماها الحكماء بالتعلق التدبيرى فان تلك الهيآت الطبيعية والغشاوات البدنية اذا كشف عن وجهه بالرياضة والتوجه الى الله تعالى بالاخلاص ظهرت تلك العلوم والحكم عليه كما قال عليه السلام من أخلص لله أربعين صباحا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه ولكن لا يبقى ذلك الا فى وقت من الاوقات وهو الوقت الذى قال عليه السلام فيه لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب ولا نبى مرسل وذلك هو الوقت الذى تنكشف عليه فيه عينه بما فيه (فهو من حيث حقيقته) المجردة (ورتبته) العالية (عالم بذلك كله بعينه) أى بذاته (من حيث ما هو جاهل به من جهة تركيبه العنصرى) أى عالم من حيث حقيقته بجميع أحوال عينه من امداده لجميع الارواح بعينه من حيث انه جاهل من جهة تركيبه العنصرى فيكون تأكيدا للاول على لغة تميم وقراءة من قرأ ما هذا بشر وأن يكون المراد ومن حيث تركيبه العنصرى جاهل به على أنه خبر بعد خبر أى فهو من حيث انه

(لا ما يقع فيه الاشتراك) أى تلك الحقيقة ليست هى عين الحقيقة المشتركة التى هى الذات الالهية المشتركة بين الاسماء وليس معنى الاشتراك اشتراك الجزئيات فى الكلى ولا اشتراك الصور فى المرايا فى ذى الصورة ولا اشتراك الاوصاف فى ذات ما وانما معناه توجه الواحد الحقيقى الى جهة خاصة لكمال خاص لتلك الجهة مع بقاء الحضرة الواحدة على وحدته بحيث لا يمنع كل من التوجه الآخر فيما كانت الاسماء والصفات الا التوجهات الاولية الذاتية الايجابية وما بعدها كلها توجهات ثانية اسمائية اختيارية فكانت الاسماء كلها مشتركة فى دلالتها على الذات ومتميزة بحقيقتها المختصة التى هى عينها وهذا لا يعرف الا بالذوق ولصعوبة المقام أورد دليلا شاهدا بالحس فقال كما ان الاعطيات اه بالى

جاهل به كان من جهة تركيبه العنصري (فهو العالم الجاهل فيقبل الاتصاف بالاضداد) باعتبار الحيثيات (كما قبل الاصل) أى الحق تعالى (الاتصاف بذلك كالجليل والجميل والظاهر والباطن والاول والآخر وهو عينه) أى باعتبار الحقيقة فان الوجود المقيد فى الحقيقة هو المطلق مع قيد التعين والتعين ليس الا قصوره عن قبول سائر التعينات وضيقه عن الاتصاف بجميع الصفات والتسمى بالاسماء وذلك القصور والضيق خلقية فهو حق باعتبار الحقيقة والوجود خلق باعتبار النقص والعدم (وليس غيره) حقيقة (فيعلم لا يعلم ويدرى لا يدرى ويشهد لا يشهد) لان ماهو به موجود عالم شاهد هو الحق وماهو به معدوم جاهل غير شاهد هو الخلق قوله (وبهذا العلم) أى علم الاعطية والاسماء (سمى شيث لان معناه الهبة) أى هبة الله (فبيده مفتاح العطايا) لان العطايا تصدر من الاسماء وهو يعرف الاسماء وما يعرف أحد شيأ الا بما فيه من ذلك الشئ فهو من لا يعرف الاسماء الا لانها فيه وهو مفتاح العطايا فصح قوله بيده مفتاح العطايا (على اختلاف أصنافها ونسبها) فان اختلاف أصناف العطايا انما يكون باختلاف الاسماء التى هى مصادرها على مامر قوله (فان الله وهبه لآدم أول ماوهبه وما وهبه الا منه) معناه أنه عطاء من مقتضيات الاسماء التى علمه الله تعالى اياها حيث قال وعلم آدم الاسماء كلها وقدمر أنه أراد بآدم حقيقة النوع الانسانى الذى هو الروح الاعظم والنفس الواحدة التى عبر عنها بالعين الواحدة والحضرة الواحدية وحضرة الاسماء الاول الذاتية فيكون أول مولود وهبه الله تعالى له هى النفس الناطقة الكلية والقلب الاعظم الذى يظهر فيه العطايا الاسمائية من الروح الاعظم فمن ثم قال وماوهبه الا منه لان العطايا هى لوازم الاسماء التى لآدم ولهذا علله بقوله (لان الولد سر أبيه فمنه خرج واليه عاد فما أتاه غريب لمن عقل عن الله) أى معانى الاسماء كما عقلها آدم عنه (وكل عطاء فى الكون على هذا المجرى فما فى أحد من الله شئ) أى شئ غريب لم يكن فى عينه فان الاعيان وانصباءها تقسمت بالتجلى الذاتى فما لم يكن فى أحد من الفيض الاقدس بذلك التجلى قبل الوجود الخارجى لم يهبه الله له قط لانه ليس بنصيبه فصح قوله (وما فى أحد من سوى نفسه شئ) وان تنوعت عليه الصور قوله (وما كل أحد يعرف هذا وان الامر على ذلك الا آحاد من أهل الله فاذا رأيت من يعرف ذلك فاعتمد عليه فذلك هو عين

(فيقبل الاتصاف بالاضداد) بالاعتبارين كما يقبل الاصل الاتصاف بذلك لكنه باعتبار واحد كما بين فى موضعه (وهو عينه وليس غيره) أى خاتم الرسل من حيث حقيقته عين الحق لكونه على صفته لا غيره وان كان من حيث جسده العنصرى غيره (فيعلم) من حيث كونه عين أصله (لا يعلم) من حيث كونه غيره ومن أجل هذين الوصفين ينسب اليه ما ينسب الى الاصل غير الوجوب (ويدرى ولا يدرى) والمراد من اتصافه بالاضداد اتصافه بالصفات اللائقة لحضرة الامكان من الكمال والنقصان لذلك قال فهو العالم الجاهل والمراد من اتصاف الاصل اتصافه بالصفات الكاملة اللائقة لحضرة الوجوب لذلك قال كالجميل والجليل (فمنه خرج) فى صورة النطفة (واليه عاد) بصيرورته على صورة أبيه فالهبة عبارة عن الاخراج والاعادة (فما أتاه غريب) أى على غير صورته لذلك أحبه ولا بد لسر الشئ بأن يعود الى ذلك الشئ أو فما أتاه من خارج فعوده اليه منكم فما فى أحد من العطاء الا منه واليه حتى الوجود منه واليه يامر الله وهو قول كن اه بالى

(وما فى أحد) من العطايا الذى خرج من نفسه وعاد اليه عين نفسه لا غير (وان الامر على ذلك) يتعلق بمطابقته فى نفس الامر الاول مرتبة التصور والثانى التصديق (الا آحاد من أهل الله) وهم الذين تحققوا

صفاء

صفاء خلاصة خاصة الخاصة من عموم أهل الله) ظاهر وذلك ان صفاء حقيقة خاصة الخاصة من شوب الغيرية والخلقية يقتضي أنهم لا يرون الا الاحدية غير محتجبين بالاسباب والوسائط لانهم مكاشفون بوجود الاحد الواحد الكبير المتعال الظاهر الباطن ويرون اثبات الغير شركاء قوله (فأي صاحب كشف شاهد صورة تلقي اليه مالم يكن عنده من المعارف وتمنحه مالم يكن قبل ذلك في يده فتلك الصورة عينه لا غيره) معناه ان صاحب الكشف قد يترقى بتزكية نفسه الى عالم المثال وهي الحضرة الخيالية وقد يتجاوز عنه بتصفية الباطن الى حضرة القلب وحضرة السر وحضرة الروح وفي كل حضرة يرى الشيء الواحد بصورة تقتضيها تلك الحضرة وأول حضرات الغيب بعد الترقي عن الحس الذي هو عالم الشهادة هي الحضرة الخيالية المسماة عالم المثال ومنها المنامات الصادقة والوحي فاذا رأى في هذه الحضرة شخصا ألقاه علما لم يكن عنده أو أعطاه عطاء لم يكن في يده فذلك الشخص عينه ظهر في تلك الصورة بحسب اقتضاء محل خياله ليس غيره واعطاه نصيبه الذي اختص به عند تعين الاعيان من الفيض الاقدس (فمن شجرة نفسه جنى ثمرة غرسه كالصورة الظاهرة منه في مقابلة الجسم الصقيل ليس غيره الا أن المحل أو الحضرة التي رأى فيها صورة نفسه تلقي اليه يتقلب من وجه لحقيقة تلك الحضرة) أي ليس ذلك المرئي غيره والا لكان فيه قبل مقابلته الا ان الحضرة التي رأى فيها صورته ملقية اليه تنصبغ صورته بصبغها أي بصبغ الحضرة المتجلي فيها وشكلها وخصوصياتها (كما يظهر الكبير في المرآة الصغيرة صغيرا والمستطيلة مستطيلا والمتحركة متحركا وقد تعطيه انتكاس صورته من حضرة خاصة) أي كما ان المحل المنظور فيه يؤثر في صورة الرائي فقد يرى الرائي صورته في المرآة الكبيرة كبيرة وفي الصغيرة صغيرة وفي المستطيلة كالسيف مثلا طويلة وفي المتحركة كالماء الجاري متحركة وفي الموضوع تحته كالماء منكسة فكذلك الحضرات التي يرى صاحب الكشف صورته فيها تؤثر في صورته وتقلبه الى صورة تقتضيها الحضرة وحالها فان رأى في الحضرة المثالية شخصا يقول له أنا الله أو يعلم الرائي أنه الله فهو عينه في عالم المثال وصدق في قوله أنا الله باعتبار الحقيقة لانه هو الحق لكن لا على صورته بل على صورة الرائي في محل الخيال فهو الحق الذي يتجلى في صورة عينه رأى نفسه فيما يعطيه المحل المنظور فيه كالمرئي صورة عينه منصبغة بصبغ الخيال الذي رآها فيه وصورته صورة الحق المتجلي بصورة عينه (وقد تعطيه عين ما يظهر منها فيقابل اليمين منها اليمين من الرائي) أي وقد تعطيه حضرة أعلى من حضرة الخيال عين ما يظهر من الصورة لا عكسها كحضرة السر والروح

بالتجليات الاسمائية ووقفوا بأسرار الاسماء والصفات (والخاصة) أهل التجلي الصفاتي (وخاصة الخاصة) أهل التجلي الذاتي من عموم أهل الله اهـ بالي

يعني غرس شجرة نفسه وثمرتها وما يلقي اليه من المعارف كل ذلك مستندة الى العبد وما استند الى الله الا الاعطاء خاصة على أيدي الاسماء بطلب العبد فكان فصوص الحكم من ثمر غرسه قدس سره تلقى اليه على يد رسول الله فالرسول ليس من ثمرة غرسه ولا هو عينه فلا يكون العبد مفيضا على نفسه بل يحتاج الى فياض آخر وان كانت هذه الثمرة في غرسه (لحقيقة تلك الحضرة) أي لاجل اقتضاء تلك الحضرة وذلك لا ينافي عينيتهما بحسب الحقيقة فشبه أيضا هذه المعاني المثالية بالظاهر للايضاح وتطبيق الظاهر بالباطن حتى يعلم منه ان العلم الظاهر وهو الشريعة والباطن وهو الحقيقة شيء واحد لا مغايرة بينهما الا بتقلب من وجه لحقيقة المحل وهو قلوب المؤمنين لتفاوت درجات عقولهم فالمغايرة حاصلة كما قال كما يظهر اهـ بالي

فيقابل اليمين منها اليمين من الرائي كذلك هو والحق في صورة الانسان الكامل مطلقا (وقد يقابل اليمين اليسار) كما في الحضرة الخيالية (وهو الغالب في المرايا بمنزلة العادة في العموم) على حسب الحال الغالبة عليه فاذا جاوز هذه الحضرة يرى عينه في صورة صفاته اما مجردة عن هذه الصور الخيالية واما فيها فان كان القلب في مقام الصدر أي وجهه الذي يلي النفس رآه في الصورة الخيالية فيدرك معنى الصورة بصفاته وان كان في مقام السر وهو وجهه الذي يلي الروح يراها مجردة وتكون في غاية الحسن والبهاء وان بلغ صاحب الكشف حضرة الروح يرى عينه في مرآة الحق فهو الحق المتجلي بصورته فيرى الخلق حقا لانه مارآه الا مقيدا بصورة عينه (وبخرق العادة تقابل اليمين اليمين) أي على خلاف العادة لانه يرى عينه بعينه في مرآة الحق فهو اذن كالرائي صورته في المرآة الكبيرة كبيرة واذا شاهد الحق في صورة عينه أو غيره يرى الحق خلقا كالرائي صورته في المرآة الصغيرة صغيرة (ويظهر الانتكاس) لان المرآة تحته مع كون اليمين يقابل اليمين لكون الحق بصره الذي به يبصره في مرآة عينه وان أطلق الحق عن قيد تعينه كالكامل المطلق الفاني في الله الشاهد للاشياء في الحق بعين الحق يرى الحق حقا والخلق خلقا والمطلق في المقيد والمقيد في المطلق فيرى كل اسم من أسمائه موصوفا بجميع أسمائه كما سيأتي وقد استجيب في حقه دعاء النبي عليه السلام اللهم أرنا الحق حقا وارزقنا اتباعه وأرنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابه وبما ذكر يظهر معنى قوله (وهذا كله من أعطيات حقيقة الحضرة المتجلي فيها التي أنزلناها منزلة المرائي) قوله (فمن عرف استعداده عرف قبوله وما كل من عرف قبوله يعرف استعداده الا بعد القبول وان كان يعرفه مجملا) معلوم بما مر في أول هذا الفص عند تقسيم الواقفين على سر القدر حيث قال فمنهم من يعلم ذلك مجملا ومنهم من يعلمه مفصلا قوله (الا ان بعض أهل النظر من أصحاب العقول الضعيفة يرون ان الله لما ثبت عندهم أنه فعال لما يشاء جوزوا على الله ما يناقض الحكمة وما هو الامر عليه في نفسه) استثناء منقطع من الذين يعرفون استعدادهم مجملا والا بمعنى لكن يعني ان الذين يعرفون استعدادهم مفصلا يعرفون قبولهم لكل ما اطلعوا عليه من استعدادهم باعلام الله تعالى اياهم أو بكشف أعيانهم عليه حتى يطلعوا على أحوالهم المتجددة عليهم الى ما يتناهى فهم لا يغلطون في علومهم أصلا وكذلك الذين لا يعرفون استعدادهم الا من قبولهم فانهم ما لم يقبلوا شيأ لم يعرفوا ان ذلك كان في استعدادهم أن يغلطوا بعد القبول فانهم يستدلون بالواقع لكن الذين يعرفون استعدادهم مجملا قد يغلطون في التفاصيل كبعض أهل النظر من المتكلمين فانهم قد عرفوا من استعدادهم انهم يقبلون العلوم المعقولة على الاجمال لكنهم لضعف عقولهم وعدم كشفهم لعدم ارتياضهم وتصفيتهم لما علموا ان الله تعالى فعال لما يشاء وأنه على كل شئ قدير جوزوا عليه القدرة على الممتنعات كايجاد المثل واعدام الوجود وايجاد العدم وأمثال ذلك وتوهموا انه تنزيه عن العجز وذلك لعدم معرفة الحقائق وتمييز الممكن من الممتنع وقصور أنفسهم عن معنى المشيئة وابتنائها على الحكمة الالهية الحقية

(وبخرق العادة يقابل اليمين اليمين) يعني ان اعتبرت صورتك في المرآة كالانسان المقابل وجهه وجهك كان يمينك مقابلا ليسار صورتك فكان هذا التقابل بمنزلة العادة اذ تقابل الصور الانسانية يجري ذلك عادة واذا اعتبرت ان ما يقابل يمينك من صورتك هو ما حصل عن يمينك فقد تقابل يمينك ليمين صورتك فكان هذا التقابل بخرق العادة اهـ بالي

(ولهذا)

(ولهذا) أي ولضعف عقولهم وتجويزهم على الله ما يناقض الحكمة الالهية وما هو الامر عليه في نفسه (عدل بعض النظار الى نفي الامكان واثبات الوجوب بالذات وبالغير) وذلك لقصور نظرهم عن الحقائق العقلية وقصرهم الموجودات على ما هو في الخارج فان ما هو موجود في الخارج محصور في الواجب بالذات والواجب بالغير لان ما لم يجب لم يوجد (والمحقق) وهو الملاحظ للحقائق في نفس الامر أي العالم العقلي مع قطع النظر عن وجودها الخارجي (يثبت الامكان ويعرف حضرته والممكن ما هو الممكن ومن أين هو ممكن وهو بعينه واجب الوجود بالغير) فانه اما ان تقتضي الحقيقة الوجود بذاتها أو لا تقتضي والاول الواجب لذاته والثاني اما أن يقتضي العدم لذاته وهو الممتنع لذاته واما ان لا يقتضي شيأ منهما وهو الممكن لذاته فالممكن حضرة العقل قبل الوجود الخارجي من حيث هو هو كالسواد مثلا فان عينه في العقل لا يقتضي الوجود والعدم وأما في الخارج فانه لا ينفك عن وجود السبب وعدمه فانه لا واسطة بينهما فان كان السبب التام موجودا وجب وجوده به والا فوجب عدمه لعدم سببه التام فهو ممتنع بالغير فالممكن الموجود واجب بالغير وهو بعينه من حيث حقيقته مع قطع النظر عن وجوده ممكن بالذات قوله (ومن أين صح عليه اسم الغير الذي اقتضى له الوجوب) اشارة الى ان الوجود الاضافي الذي هو به موجود هو بعينه الوجود الحقاني المطلق الذي عرض له من هذه الاضافة والعينية والغيرية باعتبار الهاذية والهوية فمن حيث الهاذية غيره ومن حيث الهوية عينه كما ان عين الممكن باعتبار عينه ممكن وباعتبار وجوده واجب وكل وجود متعين ممكن من حيث تعينه واجب من حيث حقيقته وهويته (ولا يعلم هذا التفصيل الا العلماء بالله خاصة) قوله (وعلى قدم شيث يكون آخر مولود تولد من هذا النوع الانساني وهو حامل أسراره) اشارة الى ان أدنى مرتبة الانسان باعتبار حقيقته التي هو بها انسان أن يكون مقامه القلب الذي هو محل تجليات الصفات الالهية ومظهر التعدد الاسمائي فان العطايا من الاسماء وعلمه معرفة العطايا ولا بد للعطاء من معط وقابل فالمعطي هو الله باعتبار الاسماء والقابل هو نفس شيث باعتبار قبول الاعطية من النفث الروحي ومن انحط عن مقامه حتى وقع في حد القبول المحض فقد انحط عن درجة الانسان وانخرط في سلك سائر الحيوان وان كان في صورة الانس فلهذا يكون آخر مولود من هذا النوع على قدمه ولما كان مقامه أنزل من مقام الوالد وكان قاصرا عن مرتبة أحدية الجمع الذي لابيه لم يثبت المعاد الروحاني لان القلب من حيث ما فيه سنخ النفس لا يتجرد بالكلية عن التعلق البدني وان تجرد عن الحلول فيه لا يتجرد عن العلاقة بالكلية الا من حيث انه روح وفي مرتبته ولهذا كان أول من أثبت التناسخ وقال بالمعاد الجسماني وانتسب اليه الاشراقيون وهو الذي يسمونه بلسانهم اغاثاذيمون صاحب

(ولهذا) أي ولاجل ان عندهم ان الله فعال مطلقا كيف يشاء (عدل بعض النظار) لئلا يلزمهم جواز ما لا يليق الى الله على تقدير ثبوت الامكان فلم يجوز هذا البعض على الله ما جوز ذلك البعض لعدم لزوم ذلك على تقدير نفي الامكان في زعمهم (واثبات الوجوب بالذات وبالغير) وما عرفوا الامكان والوجوب بالغير فانه بعينه الامكان اه بالي

لان مراتب الوجود دورية فكما ان شيثا الذي كان أول موجود من سلسلة آدم وكان محلا للتجليات الذاتية والعطايا الوهبية ينبغي أن يكون آخر مولود أيضا كذلك لتتم الدائرة بانطباق آخرها على أولها اه جامي

الشريعة والناموس وأنذروحذرعن الانحطاط عن مرتبة الانسان الى درجات الحيوانات العجم وذلك لانحطاطه عن رتبة الارواح المقدسة ولهذا المعنى قال (وليس بعده ولد فى هذا النوع فهو خاتم الاولاد) لان من انحط عن مرتبة الانسان وقع فى مرتبة السباع والبهائم وان كان فى صورة الانسان لخلوه عن أحكام الوجوب والصفات الالهية واستيلاء صفات النفس وغلبة أحكام الامكان عليه وهو معنى قولهم ان العالم قبل آدم كان مسكن الجن أى القوى النفسانية والنفوس الارضية وبعضهم يقولون كان قبل ذلك النوع الفرس اشارة الى أن الفرس فى الافق الاعلى من الحيوان قبل طور الانسان ولهذا قال انه خاتم الاولاد فان القلب ولد الروح وخاتم الآباء فى هذا النوع هو المهدى عليه السلام قوله (وتولد معه أخت له فتخرج قبله ويخرج بعدها يكون رأسه عند رجليها) اشارة الى مرتبة النفس الحيوانية الواقعة فى جهة الانفعال المطلق فان القلب من حيث انه قلب لا يكون الا مع التعلق البدنى والتعلق لا يكون الا بتوسط النفس الحيوانية المنطبقة فى البدن الغالب عليه التضاد من الطبيعة العنصرية المتنكسة بتوجهها الى عالم الطبيعة ولما كان أصل التضاد من العالم العنصرى والنفس الحيوانية مقبلة اليه متنكسة كانت اثنينية التضاد والتقابل تقوى عند رأسها وتضعف عند رجليها واذا ضعفت جهة التضاد قويت جهة الوحدة بالاعتدال وتوجهت النفس الناطقة اليه فيكون رأس هذا الذكر هو حقيقة شيث عليه السلام عند رجليها ولا يمكنه الا أن يكون توأما وتخرج الاخت قبله لظهور النفس قبل القلب ضرورة (ويكون مولده بالصين) لانه أقصى البلاد لا عمارة بعده كما هو آخر الانسان لا انسان بعده ولا غاية بعده قال عليه السلام اطلبوا العلم ولو بالصين ومعنى قوله (ولغته لغة بلده) ان كلامه ودينه فى مرتبة آخر الاصناف الانسانية فان الحكماء مذهبهم التناسخ لا يعدون عنه قوله (ويسرى العقم فى الرجال والنساء فيكثر النكاح من غير ولادة ويدعوهم الى الله فلا يجاب فاذا قبضه الله وقبض مؤمنى زمانه بقى من بقى مثل البهائم لا يحلون حلالا ولا يحرمون حراما يتصرفون بحكم الطبيعة شهوة مجردة عن العقل والشرع فعليهم تقوم الساعة) ظاهر لانهم بعد هذا الطور لا يلدون الانسان بالحقيقة وان كانوا فى صورة الانسان فهم أشرار الناس فيجب أن تقوم عليهم القيامة كما قال عليه السلام لا تقوم الساعة الا على أشرار الناس وقال شر الناس من قامت القيامة عليه وهو حى وذلك بتجلى الحق فى صورة العدل

(فهو خاتم الاولاد) الذكور كما كان شيث أول الاولاد الذكور (وتولد معه أخت له) وهى خاتمة الاولاد الاناث كما كان أخت شيث أول الاناث اه بالى

وكان شيث كذلك فان حواء كانت تلد لآدم فى كل بطن ذكرا وأنثى فخرجت أخته قبله لانه لو لم يتأخر عنها فى الولادة لم يكن خاتم الاولاد ويشبه أن تكون ولادة شيث مع أخته بعكس ذلك ليكون أول مولود اه جامى

ودعوته الى العلم بالتجليات الاسمائية بالطريق الخاص من مرتبة ختم الرسل كطريق مشايخنا فلا يجاب لانقطاع الفيض الروحانى فلم يجيبوا دعوته مع انه لا يضر ايمانهم لانهم وان لم يجيبوا لم يردوا ولم ينكروه لكون دعوته مطابقة لدينهم كما ان المؤمنين الذين لم يجيبوا دعوة مشايخنا لا يضرهم يدل عليه قوله (فاذا قبض مؤمنى زمانه) وهذا الولد هو الولى الذى لا يستجاب دعوته يكون بعد ختم الولاية العامة وهو عيسى فمعنى قوله لا ولى بعده أى الولى المستجاب الدعوة وينتفع الناس بكمالاته ومعارفه فلا ينافى ختميته وجود هذا الولد اه بالى

واستئناف

واستئناف الدور بالبعث والنشور واحياء الموتى واخراج من فى القبور والله اعلم

(فص حكمة سبوحية فى كلمة نوحية)

السبوح المنزه عن كل نقص وآفة ولما كان شيث عليه السلام مظهر الفيض الالهى الرحمانى والفيض لا يكون الا بالاسماء الداخلة تحت اسم الرحمن والرحمانية تقتضى الاستواء على العرش لان الفيض كما يكون بالاسماء كذلك لا يمكن الا على القوابل فحكمة العطايا والوهب اقتضت التعدد الاسمائية ووجود المحل الموهوب له وأصل القابلية للطبيعة الجسمانية فغلب على قومه حكم التعدد والقوابل حتى اذا بعد عهد النبوة وتطاول زمان الفترة اتخذوا الاصنام على صورة الاسماء وحسبوا الاسماء أجساما وأشخاصا والمعاد جسمانيا محضا لاقتضاء دعوته ذلك فاوجب حالهم أن يدعوا الى التنزيه وينبهوا على التوحيد والتجريد ويذكروا الارواح المقدسة والمعاد الروحانى فبعث نوح عليه السلام بالحكمة السبوحية والدعوة الى التنزيه ورفع التشبيه فكنسبته عليه السلام فى الدعوة الى الباطل الى شيث عليه السلام نسبة عيسى الى موسى عليه السلام قوله (اعلم ان التنزيه عند أهل الحقائق فى الجناب الالهى عين التحديد والتقييد) معناه ان التنزيه تمييزه عن المحدثات والجسمانيات وعن كل مالا يقبل التنزيه من الماديات وكل ما تميز عن شئ فهو انما يتميز عنه بصفة منافية لصفة المتميز عنه فهو اذن مقيد بصفة ومحدود بحد فكان التنزيه عين التحديد غاية ما فى الباب ان المنزه نزهه عن صفات الجسمانيات فقد شبهه بالروحانيات فى التجريد أو نزه عن التقييد فقد قيده بالاطلاق والله منزه عن قيدى التقييد والاطلاق بل مطلق لا يتقيد باحدهما ولا ينافيهما (فالمنزه اما جاهل واما صاحب سوء أدب) اذا وقف عند التنزيه ولم يقل بالتشبيه وهو معنى (ولكن اذا أطلقاه وقالا به) أى لم يتجاوزا الى التشبيه والجمع بينهما لانه ان لم يتبع الشرائع ونزهه تنزيها يقابل التقييد بان جعله منزها عن كل قيد مجردا فهو جاهل وان كان متبعا للشرائع كما قال (فالقائل بالشرائع المؤمن اذا نزه ووقف عند التنزيه ولم ير غير ذلك فقد أساء الادب وأكذب الحق والرسل صلوات الله عليهم وهو لا يشعر ويتخيل أنه فى الحاصل وهو فى الفائت وهو كمن آمن ببعض وكفر ببعض) فقد أساء الادب وأكذب الحق والرسل لان الكتب الالهية والرسل ناطقة بالجمع بين التشبيه والتنزيه وهو يخالفهما (ولا سيما وقد علم أن ألسنة الشرائع الالهية اذا نطقت فى الحق تعالى بما نطقت به انما جاءت به فى العموم على المفهوم الاول وعلى الخصوص على كل مفهوم يفهم من وجوه ذلك اللفظ بأى لسان كان فى وضع ذلك اللسان) المراد من العموم عامة الناس ومن الخصوص خاصتهم والمفهوم الاول ما يتبادر الى الفهم عند سماع اللفظ وهو المعنى الذى يستوى فيه الخاصة والعامة

(أهل الحقائق) المطلعين بالحقائق الاسمائية (عين التحديد والتقييد) والله منزه عن التحديد والتقييد فهم ليسوا بمنزهين فقط بل هم منزهون فى مقام التشبيه والمشبهون فى التشبيه فلا يمكن معرفة الحق بدون التحديد والتقييد (فالمنزه) فقط (اما جاهل) أى غير قائل بالشرائع كالفلاسفة ومقلديهم الذين ينزهون الحق بمقتضى عقولهم عن الصفات التى أخبر الحق عن اتصاف نفسه بها فهم ضلوا وأضلوا (واما صاحب سوء أدب) أى قائل بالشرائع (ولكن اذا اطلقاه) أى التنزيه عليه تعالى (وقالا به) أى اعتقدا بان الله منزه عن الصفات الوجودية كالحياة والعلم وغيرها فغير القائل بالشرائع هو الجاهل الكافر لا كلام فيه لظهور بطلانه لذلك ترك هذا القسم (فالقائل) أى المعتقد بالشرائع المؤمن اذا نزه له بالى

والمفهوم الثانى الذى يفهم من وجوه ذلك اللفظ مختص بالخاصة ولا يجوز أن يتكلم الحق بكلام
يختص فهمه ببعض الناس دون البعض ولا يفهم العامة منه شيأ أو يفهم ماليس بمراد والا لكان
تدليسا بل الحق من حيث هو مطلع على الكل يكلمهم بكلام ظاهر ما يسبق منه الى الفهم وهو لسان
العموم وله وجوه بحسب تركيب اللفظ والدلالات الالتزامية لا يفهمها الا الخصوص وبحسب
مراتب الفهم وانتقالاته تتفاوت الدلالات وتزيد وتنقص فللحق فى كل مرتبة من مراتب الناس
لسان ولهذا ورد قوله عليه السلام نزل القرآن على سبعة أبطن وقوله مامن آية الا ولها ظهر ٧
وبطن ولكل حرف حد ولكل حد مطلع فمن الظهر الى المطلع مراتب غير محصورة ولكن يجب أن
يفهم أول المعانى من ذلك اللفظ بحسب وضع ذلك اللسان وترتب عليه سائرها بحسب الانتقالات
الصحيحة فيكون الحق مخاطب الكل بجميع تلك المعانى من المقام الاقدم الذى هو الاحدية الى
آخر مراتب الناس الذى هو لسان العموم كقوله مثلا ليس كمثله شئ وهو السميع البصير فالمفهوم
الاول ليس هو مثل الذى وصف بصفاته شئ اذ لا نظير له من غير قصد الى مثل ونظير اوليس مثله
شئ على أن الكاف زائدة وهو محض التنزيه وهو السميع البصير عين التشبيه لكن الخاصة
يفهمون من التنزيه التشبيه ومن التشبيه التنزيه فان الكاف والمثل لو حملا على
ظاهرهما كان معناه ليس مثل مثله شئ فيلزم ثبوت المثل والتشبيه بلا تشبيه وتعريف السميع
البصير الدال على القصر يفيد أنه لا سميع ولا بصير الا هو وهو عين التنزيه فافهم قوله (فان للحق
فى كل خلق ظهورا خاصا وهو الظاهر فى كل مفهوم وهو الباطن عن كل فهم الا عن فهم من قال ان
العالم صورته وهويته وهو الاسم الظاهر) تعليل لكون المفهوم الاول الذى هو مفهوم العامة
مراد الحق من كلامه وكذا المفهومات التى يفهم منها فيه الخاصة ولها مفهومات لا يفهم
الخاصة أيضا الا خواص الخاصة الاوحديون العارفون الراسخون فى العلم المرادون بقوله وما يعلم
تاويله الا الله والراسخون فى العلم ان لم تقف على قوله الا الله وان وقفت فالراسخون الذين يقولون
آمنا به هم الخاصة وأما الذين يبتغون التأويل بالفكر ويحملون معنى كلام الله على معقولهم
كارباب المعتقدات المتبعين للمتشابهات الواقفين مع عقولهم كالمتشبهين بالخواص فهم الذين
فى قلوبهم زيغ فان للحق فى كل خلق ظهورا بحسب استعداد ذلك الخلق فهو الظاهر فى كل مفهوم
بقدر استعداد الفاهم وذلك حده كما قال تعالى فسالت أودية بقدرها وهو الباطن عن كل فهم بما
زاد عن استعداده فان رام مافوق حده بالفكر وهو الذى بطن عن فهمه زاغ قلبه الا فهم
العارف الذى لا حد لفهمه وهو الفاهم بالله من الله لا بالفكر فلا يبطن عن فهمه شئ فيعلم ان

---

٧ فظاهره ما يفهم من ألفاظه و يسبق الذهن اليه و بطنه المفهومات اللازمة للمفهوم الاول وحده ما اليه
ينتهى غاية ادراك الفهوم والعقول ومطلعه ما يفهم منه على سبيل الكشف والشهود من الاشارات
الالهية فالمفهوم الاول الذى هو الظهر للعوام والخواص والمفهومات اللازمة للخواص فقط والحد
للكاملين منهم والمطلع لخلاصة أخص الخواص كأكابر الاولياء وكذلك الحديث فى الاحاديث القدسية
والكلمات النبوية لها ظهر وبطن وحد ومطلع اه داود قيصرى

(الا عن فهم من قال ان العالم صورته وهويته) أى الا من عرف ان العالم اعراضه مظهر صفاته وبجوهره
مظهر ذاته فما فى العالم شئ الا وهو دليل على صفاته ووحدانية ذاته فان من عرف هذا يظهر له الحق فى كل
مفهوم فتجلى الله فى كلامه كما تجلى له فى عالمه اه بالى

العالم

العالم صورته وهويته أي حقيقته باعتبار الاسم الظاهر فان الحقيقة الالهية المطلقة لم تكن هوية الا باعتبار تقيدها ولو تقيد الاطلاق كقوله هو الله أحد وأما من حيث هي هي فهي مطلقة مع تقيدها بجميع القيود الاسمائية فالعالم هويته أي حقيقته بقيد الظهور (كما أنه بالمعنى) أي كما أن الحق بالمعنى (روح ما ظهر) أي حقيقته بقيد البطون (فهو الباطن) وذلك أيضا هويته (فنسبته لما ظهر من صور العالم نسبة الروح المدبر للصورة) لما أثبت للحقيقة الالهية هوية باعتبار اسمه الظاهر وهوية باعتبار اسمه الباطن شبه نسبة باطنيته الى ظاهريته من صور العالم بنسبة الروح الانساني المدبر لصورته الى صورته واللام في لما ظهر بمعنى الى أي نسبته مع قيد البطون الى نفسه مع قيد الظهور (فيؤخذ) أي فكما يؤخذ (في حد الانسان مثلا باطنه وظاهره وكذلك كل محدود) فكذلك يجب أن يؤخذ في حد الحق جميع الظواهر وجميع البواطن حتى يكون محدودا بكل الحدود كما قال (فالحق محدود بكل حد وصور العالم لا تنضبط ولا يحاط بها ولا يعلم حدود كل صورة منها الا على قدر ما حصل أي لكل عالم من صورته فلذلك يجهل حد الحق فانه لا يعلم حده الا بعلم حد كل صورة وهذا محال حصوله فحد الحق محال) أي لا يمكن لاحد الاحاطة بكل الظواهر والبواطن حتى يحيط بكل الحدود لانها لا تنضبط فلا يعلم عالم حد الحق ومحال أن يعلم فلا يزال حده مجهولا محالا علمه ووجوده لان مجموع الظواهر والبواطن ممكنات ليس بالمطلق فمجموع الحدود أيضا ليس بحده قوله (وكذلك من شبهه وما نزهه فقد قيده وحده وما عرفه) ظاهر لان من شبهه حصره في تعين وكل ما كان محصورا في حد فهو بهذا الاعتبار خلق ومن هذا يعلم أن مجموع الحدود وان لم يكن غيره ليس عينه لان الحقيقة الواحدة الظاهرة في جميع التعينات غير مجموع التعينات (ومن جمع في معرفته بين التنزيه والتشبيه ووصفه بالوصفين على الاجمال) بان قال هو المنزه عن جميع التعينات بحقيقته الواحدة التي هو بها أحد المشبه بكل شئ باعتبار ظهوره في صورته وتجليه في صورة كل متعين على الاجمال (لانه يستحيل ذلك على التفصيل لعدم الاحاطة بما في العالم من الصور فقد عرفه مجملا لا على التفصيل كما عرف نفسه مجملا لا على التفصيل) لانك تعلم أنك واحد وتعبر عن حقيقتك بانا وتضيف كل جزء من أجزائك على الاجمال الى حقيقتك فتقول عيني وأذني وبصري الى آخر أجزائك وتعلم أنك المدرك بالسمع والبصر فانت غير جزء من أجزائك الظاهرة والباطنة وأنت الظاهر في صورة كل جزء منك بحيث لو قطعت علاقتك عنها لم يبق واحد منها وتغيب عن كل جزء منك على التفصيل ولا تغيب عن ذاتك قط فلا تغيب عن جزء ما من أجزائك على الاجمال (ولذلك ربط النبي صلى الله عليه وسلم معرفة الحق بمعرفة النفس فقال من عرف نفسه فقد عرف ربه) فان الحقيقة التي تعبر عنها بانا هو الرب في الكل

فان حد الانسان مركب من الحيوان والناطق فكان روحه مظهر الاسم الباطن وبصورة جسده مظهرا لاسمه الظاهر فعلم ان الحق هو الظاهر والباطن بدلالة حد الانسان (فالحق محدود بكل حد) ويؤخذ في كل محدود اذ ما من شئ الا وله ظاهر وباطن اه بالى

(لا على التفصيل) فما أمكن للانسان في مقام توصيف الحق بالوصفين من العلوم الا العلم الاجمالي اه لان باطن النفس الانسانية تنزيه لكونه مخلوقا على صفة الله وظاهرها تشبيه فمن جمع في معرفة نفسه بينهما ووصف نفسه بهما فقد جمع في معرفة ربه بينهما ووصف ربه بهما ونال بمعرفة نفسه درجة الكمال في العلم بالله اه بالى

اذا لم تتقيد بتعينك وغيره اذا قيدته فلم تكن غيرا الا من حيث التقييد وهو أيضا من حيث التقيد المعين هو جميع التقيدات لا بدونها فانه هو المتقيد بجميع التقيدات الا ترى الى قوله وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى فسلب الرمى عنه لانه بدون الله لا شخص فلا يكون راميا وأثبت الرمى له باعتبار أنه به هو بل هو الظاهر بصورته حتى وجد فرمى ولذلك قال ولكن الله رمى (وقال تعالى سنريهم آياتنا) اى صفاتنا (فى الآفاق وهو ماخرج عنك) باعتبار كون تعيناتها غير تعينك (وفى أنفسهم وهو عينك) الذى ظهر فيك بصفاته والا لم توجد (حتى يتبين لهم أى للناظر أنه الحق من حيث انك صورته وهو روحك) أى يتبين للناظر أنه الحق الذى ظهر فى الآفاق والانفس فالناظر وكل واحد من المنظور فيه صورته وهو روح الكل ولهذا قال (فانت له كالصورة الجسمية لك) لانك مظهره كما أن الجسمية مظهرك (وهو لك كالروح المدبر لصورة جسدك) لانه الظاهر بصورتك المدبر لها (والحد يشمل الظاهر والباطن منك) يعنى أن الظاهر كالحيوانية مأخوذ فى حد الانسان كالباطن أى النفس الناطقة المأخوذ عنها الناطق الباطن فى الحد (فان الصورة الباقية) مادام حيا (اذا زال عنها الروح المدبر لها لم يبق انسانا ولكن يقال فيها انها صورة تشبه صورة الانسان) اذ ليس فيها معنى الانسان (فلا فرق بينها وبين صورة من خشب أو حجارة ولا ينطلق عليها اسم الانسان الا بالمجاز لا بالحقيقة) قوله (وصور العالم لا يمكن زوال الحق عنها أصلا فحد الالوهية له بالحقيقة لا بالمجاز كما هو حد الانسان اذا كان حيا) بناء على أن الحد يشمل الظاهر والباطن لان صور العالم ظاهر الحق وروح العالم باطنه ولا يمكن زوال روح العالم عن صوره فحد الالوهية باعتبار الظاهر والباطن ثابت له بالحقيقة لا بالمجاز كما هو حد الانسان حال حياته قوله (وكما أن ظاهر صورة الانسان يثنى بلسانها على روحها ونفسها المدبر لها) معناه ان صورة الانسان بحركاتها وادراكاتها واظهار خواصها وكمالاتها يثنى على روحها ونفسها فان أعضاء الانسان وجوارحه أجساد لولا روحها لم تتحرك ولم تدرك شيأ ولا فضيلة لها من الكرم والعطاء والجود والسخاء والشجاعة والصدق والوفاء ولا ثناء الاذكر الجميل فهى تذكر روحها بهذه الصفات الجميلة التى هى أثنية فائحة (كذلك جعل الله صور العالم) التى صورنا من جملتها (تسبح بحمده ولكن لا يفقهون تسبيحهم) أى تثنى بخواصها وكمالاتها وكل ما يصدر عنها على روح الكل فهو بظاهره يثنى على باطنه فباعتبار تنزيه تلك الصور روحها عن النقائص التى هى اضداد كمالاتها مسبحة له وباعتبار اظهارها لتلك الكمالات حامدة لكن لا نفقه تسبيحهم لانا لا نفقه ألسنتهم كما لا يفهم التركى لسان الهندى (لانا لا نحيط بما فى العالم من الصور) حتى نضبط أنواع التسبيح والتحميد فلا نحصيها ولكن نعلم على الاجمال (فالكل ألسنة الحق ناطقة بالثناء على الحق ولذلك قال الحمد) أى الثناء المطلق من كل واحد على التفصيل (لله رب العالمين) أى الموصوف بجميع الاوصاف الكمالية رب الكل باسمائه باعتبار أحدية الجمع (أى اليه) باعتبار الجمع (يرجع عواقب الثناء) التفصيلى (فهو المثنى) تفصيلا (والمثنى عليه) جمعا قوله نظما (فان قلت بالتنزيه كنت مقيدا * وان قلت بالتشبيه كنت محددا

(وهو روحك) لان ظاهر العالم تشبيه وباطنه تنزيه فمن جمع فى معرفة العالم بينهما ووصفه بهما فقد جمع فى معرفة رب العالمين بينهما فما يعرف الحق أحد الا بالعالم آفاقا كان أو أنفسا (فانت له) بجميع أجزائك من الروح والجسد (وهو لك) فى التدبير والتصرف فيك وفى الآفاق اه بالى

(فان قلت) أى ان وقفت عند تنزيهك لله (كنت مقيدا) لله بالامر العدمى وفى التشبيه محددا للحق بالصفات

وان قلت بالامرين كنت مسددا * وكنت اماما فى المعارف سيدا)

نتيجة لما ذكره فمن علم مقدماته علم معناه (فمن قال بالاشفاع كان مشركا ومن قال بالافراد كان موحدا) أى من قال بالاثنين وأثبت خلقا مباينا للحق فى وجوده كان مثبتا لشريك له فى الوجود قائلا بمتماثلين فى الوجود مشبها ومن قال بانه فرد لا يلحقه التعدد وأفرده من جميع الوجوه وجرده عن كل ماسواه وأخرج عنه التكثر للتنزيه فقد جعله واحدا منزها عن الكثرة مقيدا بالوحدة وقع بالشرك كالاول من حيث لا يشعر اذ التعدد والتكثر موجود فقد أخرج بعض الموجودات عن وجوده وثبت التماثل ولذلك قال (فاياك والتشبيه ان كنت ثانيا) أى ان كنت مثنيا للخلق مع الحق فاحذر التشبيه بان تثبت خلقا غيره بل اجعل الخلق عينه بارزا فى صورة التقييد والتعين (واياك والتنزيه ان كنت مفردا) أى وان لم تثبت الخلق معه فلا تجرده عن التعدد حتى يلزم وجود متعددات غيره لغلوك فى التنزيه فتقع فيما تهرب منه أو تعطله فتلحقه بالعدم بل اجعله الواحد بالحقيقة الكثير بالصفات فلا شئ بعده ولا شئ غيره واجعله عين الخلق محتجبا بصورهم وهذا معنى قوله قدس الله سره

(فما أنت هو بل أنت هو وتراه فى * عين الامور مسرحا ومقيدا) لان أنت حقيقة بقيد الخطاب أى بكونها مخاطبا وهو تلك الحقيقة مقيدة بقيد الغيبة ولا شك أن المقيد بقيد الخطاب غير المقيد بقيد الغيبة بل أنت من حيث الحقيقة عين هو باعتبار التسريح والاطلاق وتراه فى عين الامور أى فى صور أعيان الاشياء مقيدا بكل واحد منها مسرحا أى مطلقا بكونها فى الكل اذ الحقيقة فى صور الكل واحدة وكل مقيد عين المقيد الآخر وعين المسرح قوله (قال الله تعالى ليس كمثله شئ فنزه) على ان الكاف زائدة للتأكيد أى مثله شئ أصلا بوجه من الوجوه ومعنى التأكيد ان المراد بالمثل من يتصف بصفاته كقولك مثلك لا يفعل كذا أى من يتصف بمثل صفاتك من غير قصد الى مثل بل من يناسبك فى الصفات واذا انتفى عمن يناسبه كان أبلغ فى الانتفاء فيرجع معناه الى قولك أنت لا تفعل كذا لاتصافك بصفات تابى ذلك (وهو السميع البصير فشبه) لان الخلق سميع بصير (قال تعالى ليس كمثله شئ فشبه وثنى) على ان الكاف ليست بزائدة والمثل النظير فنفى مثل المثل وأثبت المثل فشبه به وقال بالتشبيه ان المثل آخر يماثله (وهو السميع البصير فنزه وأفرد) اذ تقديم الضمير وتعريف الخبر يفيد الحصر أى وحده السميع البصير دون غيره يعنى لا سميع ولا بصير الا هو فنزه عن المثل وأفرد فشبه فى عين التنزيه ونزه فى عين التشبيه ليعلم ان الحق هو الجمع بينهما قوله

الثبوتية (وكنت اماما) لاجل تصديقك الرسل فى كل ماجاؤا به (فمن قال بالاشفاع) أى فمن ثبت عنده التشبيه (كان مشركا) أى جعل غير الحق شريكا معه فى وصفه وذهل عن وحدة الحق الواجب علمها (ومن قال بالافراد) أى من وقف عند التنزيه (كان موحدا) أى بجهل كثرة أسمائه وصفاته فما عرف الحق حق معرفته اه (فاياك والتشبيه ان كنت ثانيا) أى ان وصفته بصفات ثبوتية (واياك والتنزيه ان كنت مفردا) بكسر الراء أى ان لم تثبت معه غيره اه (فما أنت هو) تنزيه الحق عنك بسلب نفسك عنه من حيث امكانك واحتياجك (بل أنت هو) من حيث حقيقتك لانك مخلوق على صفة الله (وتراه) ترى الحق (فى عين الامور) أى فى ذوات الاشياء (مسرحا) أى مطلقا (ومقيدا) أى منزها ومشبها بعين ما ترى فى نفسك اه بالى

(ولو ان نوحا جمع لقومه بين الدعوتين لأجابوه) معناه أن نوحا عليه السلام بالغ في التنزيه لافراطهم في التشبيه وهم أثبتوا التعدد الاسمائي واحتجبوا بالكثرة عن الوحدة فلو لم يؤاخذهم بالتوحيد الصرف والتنزيه المحض وأثبت التعدد الاسمائي ودعاهم الى الكثير الواحد والكثرة الواحدة وألبس الوحدة صورة الكثرة وجمع بين الدعوة التشبيهية والتنزيهية كما فعل محمد عليه السلام لاجابوه بما ناسب التشبيه من ظواهرهم لالفتهم مع الشرك وبما ناسب التنزيه من بواطنهم ولكن اقتضى حالهم من التعمق في الشرك القهر بالغيرة الالهية فلم يرسل اليهم الا ليبارئهم ولا يداريهم (فدعاهم جهارا) الى الاسم الظاهر واحديته القامعة لكثرات الاسماء الداخلة تحته فلم يجيبوه بظواهرهم لغلبة أحكام الكثرة عليهم واصرارهم بها (ثم دعاهم اسرارا) الى اسمه الباطن وأحديته الغامرة لكثرات الاسماء المنسوبة اليه لعل أرواحهم تقبل دعوتهم بالنور الاستعدادي الاصلي فلم يرفعوا بذلك رأسا لتوغلهم في الميل الى الكثرة الظاهرة وبعدهم عن الوحدة الباطنة واستيلاء أحكام التعينات المظلمة الجرمانية عليها (ثم قال لهم استغفروا ربكم) الواحد ليستركم بنوره عن هذه الحجب الظلمانية والهيئات الفاسقة (انه كان غفارا) كثير الستر لهذه الذنوب المربوطة وشكى الى ربه لبعدهم عن التوحيد ومنافاتهم عن حاله (وقال دعوت قومي ليلا) الى الباطن (ونهارا) الى الظاهر (فلم يزدهم دعائي الا فرارا) لبعدهم عن التوحيد ونفارهم عما فيه (وذكر عن قومه انهم تصاموا عن دعوته) لانهم فهموا بحكم ما غلب عليهم من الاحتجاب بالكثرة من الاستغفار الستر عما لا يوافقهم وينافي مقامهم وحالهم ودينهم من التوحيد الذي يدعوهم اليه (لعلمهم بما يجب عليهم من اجابة دعوته) أي لما علموا بحسب اقتضاء حالهم ومقامهم ان اجابة دعوته في مقام التقييد الاسمائي انما يجب على هذه الصورة (فعلم العلماء بالله ما أشار اليه نوح في حق قومه من الثناء عليهم بلسان الذم) فان العزيز الجليل لما تعزز بجلاله وأمام أهل الذل والتأخير في مرتبة خير من مراتب جميع الوجود كان هو المانع عن تقدمهم فيكون العالم بالله الهادي بهدايته يذمهم بلسان الاسم الهادي بذم هو عين الثناء والمدح بلسان التوحيد لعلمه بأن اجابتهم الداعي الى المقام الاعلى ومقام الجمال والتقدم لا تكون الا بهذه الصنعة وكلما كان المدعو أصلب في دينه وأشد اباء للداعي الى ضد مقامه كان أشد طاعة وقبولا لامر ربه وحكمه حتى ان اباء ابليس عن السجود وعصيانه واستكباره

(ولو أن نوحا جمع لقومه) أي الذين لم يجيبوا دعوته اذ الذين أجابوا دعوته لا يحتاج في حقهم الى الجمع بين الدعوتين (لاجابوه) من كان من شأنه قبول الدعوة لا يعني أجابوا كلهم كما ان رسول الله جمع بين الدعوتين ولم يجب من لا استحقاق له كابي جهل وأحزابه فظهر ان الجمع لا يوجب الاجابة مطلقا ولم يفعل نوح ذلك لانه لم يؤت بجوامع الكلم اهـ بالي

(انه كان غفارا) أي ستارا لمن طلب الستر فدعاهم بثلاث دعوات الى الباطن وهو التنزيه والى الظاهر وهو التشبيه والى الفناء في الله وهو قوله (استغفروا ربكم) ولم يف استعدادهم بقبول الاجابة بلبيك فقبلوا دعوته بالفعل وان لم يعرفوا قبولهم وهو فناء وجوداتهم في الله لذلك أغرقوا بالطوفان (الا فرارا) أصل الفرار محذوفة من والى اذ الفرار حركة لا بد له من البدء والغاية فكان المعنى في حق الخواص فرارا من وجوداتهم الى الله فكان ابتداء الفرار الستر من وجودهم وغايته الحق فكان مدحا يفهمه العلماء بالله اهـ بالي

يجيب

بحسب ظاهر الامر عين سجوده وطاعته وخدمته وتواضعه لربه باعتبار الارادة فان العزيز الجليل أقامه في حجاب العزة والجلال ذليلا مجحوبا حتى يكون ابليس فلم يكن له بد من موافقة مراده لذلك أقسم بعزته فان الاغواء مقتضى العزة والاحتجاب بحجب الجلال (وعلم انهم انما لم يجيبوا دعوته لما فيها من الفرقان) أى التفصيل وترك شق من الوجود الى شق آخر أى من صورة الكثرة الى الوحدة ومن اسم المذل الى المعز ومن المضل الى الهادى (والامر قرآن) أى الامر الالهى (لافرقان) اى والامر الالهى جامع شامل للمراتب كلها فالمذنب دين وللغنم دين وكل يدين بدينه مطيع لربه مسبح له بحمده قوله (ومن أقيم فى القرآن) أى فى الجمع (لا يصغى الى الفرقان) أى التفصيل (وان كان فيه) أى وان كان الفرقان فى القرآن (فان القرآن يتضمن الفرقان والفرقان لا يتضمن القرآن) أى فان تفاصيل المراتب والاسماء المقتضية لها موجودة فى الجمع والجمع لا يوجد فى التفاصيل أو وان كان الذى أقيم فى القرآن ولا يصغى فى الفرقان فى عين الفرقان فان التفاصيل موجودة فى الجمع وأهل كل مرتبة فى مراتب التفصيل أهل تفرقة فرقانية فى عين الجمع كقوم نوح فانهم أهل الحجاب وعباد الكثرات لا يجيبون الى التوحيد وتنزيه التجريد ومن كان مرتبته الجمع كنوح عليه السلام يطلع على مراتبهم و يعذر الكل و يعلم ان انكارهم عين الاقرار وفرارهم عين الاجابة كما قال على كرم الله وجهه يشهد له اعلام الوجود على اقرار قلب ذى الجحود (ولهذا ما اختص بالقرآن الا محمد صلى الله عليه وسلم وهذه الامة التى هى خير أمة أخرجت للناس) أى ولان القرآن يتضمن الفرقان انما اختص به محمد عليه السلام وأمته لانه الخاتم فكان جامعا لمقتضيات جميع الاسماء بجمع التنزيه والتشبيه فى أمر واحد كما قال (فليس كمثله شئ فجمع الامور فى أمر واحد) وأثبت الفرق فى الجمع والجمع فى الفرق وحكم بان الواحد كثير بالاعتبار والكثير واحد بالحقيقة ولهذا بعث عليه السلام بالحنيفية السمحة السهلة وأما صاحب الفرقان فامره صعب ودعوته أصعب وأشق لانه ان دعا الى التنزيه والتوحيد والجمع بدون التفصيل أجابوه بمفهوم قوله ومامن دابة الا هو آخذ بناصيتها ان ربى على صراط مستقيم فلا فرق بين الهادى والمضل ولا بين العاصى والمطيع بل لا عاصى فى هذا الشهود كما أجاب قوم نوح دعوته وان دعا الى التشبيه والتفصيل أجابوه بمثل قول قوم موسى أرنا الله جهرة وقولهم اجعل لنا الها كما لهم آلهة لان الداعى فى شق والمدعو فى شق فكل يرجع جانبه و يخالف عن جهته الى ما يقابله بخلاف من جمع بين الجمع والتفصيل والتشبيه والتنزيه (فلو أن نوحا عليه السلام يأتى بمثل هذه الآية لفظا لاجابوه فانه شبه ونزه فى آية واحدة بل فى نصف آية) أى كانت دعوة نوح عليه السلام الى التنزيه المحض لكون قومه محجبين بعبادة الاصنام لتأدية دعوة الانبياء السالفة الى نفى الكثرة الاسمائية المؤدية الى ذلك فنفروا عن ذلك نفور الضد عن الضد فلو جمع بين التنزيه والتشبيه كما ذكر فى الآية لاجابوه لوجود المناسبة * (ونوح دعا قومه ليلا من حيث عقولهم وروحانيتهم فانها غيب ونهارا دعاهم أيضا من حيث ظاهر صورهم وجثثهم وما جمع فى الدعوة مثل ليس كمثله شئ فنفرت بواطنهم

(والامر) أى الدعوة الموجبة للاجابة (قرآن) أى جمع بين التنزيه والتشبيه لا فرقان اه (ومن أقيم فى القرآن) أى فى مقام الجمع الاسمائى كنبينا محمد عليه السلام (لا يصغى الى الفرقان) أى لا يدعو امته الا بالجمع (فان القرآن يتضمن الفرقان) لكونه أجزاء من القرآن بدون العكس لوجود الجزء بدون الكل والمراد من القرآن والفرقان أعم من أن يكون قوليا أو مقاسيا لذلك قبل دعوته وكثر أمته يوما فيوما الى يوم القيامة اه بالى

لهـذا الفرقان فزادهم فرارا) ظاهر مما سلف لانه تقرير له (ثم قال عن نفسه انه دعاهم ليغفر لهم لاليكشف لهم وفهموا ذلك منه صلى الله عليه وسلم لذلك جعلوا أصابعهم فى أذانهم واستغشوا ثيابهم وهذه كلها صورة الستر التى دعاهم اليها فاجابوا دعوته بالفعل لا بلبيك) لان الكشف انما يكون لمن غلبت روحانيته ونورانيته بغلبة نور الوحدة والقوة العقلية على ظلمة الكثرة والقوة الحسية وهم أهل الهيآت الظلمانية المحتاجون الى سترها بالنور القدسى فلذلك فهموا من الستر مقتضى حالهم الستر الصورى فاجابوا دعوته فى صورة الرد والانكار بالستر لغلبة حكم الحجاب عليهم وكونهم أهل علانهم وكونهم أهل المعصية المقبلين على عمارة عالم الملك والاحتجاب كما قال تعالى انى جعلت معصية آدم سببا لعمارة العالم فهم مدبرون بالطبع عما دعاهم اليه مقبلون الى ضد جهته فلا تكون اجابتهم الا فى صورة التضاد اجابة فعلية (ففى ليس كمثله شئ اثبات المثل ونفيه وبهذا قال عن نفسه صلى الله عليه وسلم انه أوتى جوامع الكلم فما دعا محمد عليه السلام قومه ليلا ونهارا بل دعاهم ليلا فى نهار ونهارا فى ليل) أى فى هذه الآية جمع بين التشبيه والتنزيه فهو كالنتيجة لما سبق التقرير له وبهذا الجمع أخبر عن نفسه انه أوتى جوامع الكلم أى الاسماء الالهية ومقتضياتها كلها فما دعا الى الظاهر وأحكامه فقط والى الباطن وأحكامه بل جمع بين الباطن والظاهر بأحدية الجمع باطنا فى الظاهر وظاهرا فى الباطن أى الكل من حيث انه واحد متجمل فيهما قوله (فقال نوح عليه السلام فى حكمته لقومه يرسل السماء عليكم مدرارا) معناه ان نوحا عليه السلام لما رأى اجابتهم الفعلية بحكم مقامهم وحالهم حيث فهموا من الاستغفار طلب الستر ومن الغفران الستر وحملوا عليه قوله مستهزئين مستخفين لمنافاة حالهم حاله نزل عن مقامه ليمكر بهم فيهديهم من حيث لا يشعرون فتكلم بما ظاهره مناسب ما اختاروه من الظواهر وباطنه يناسب معقولهم الذى يتبعونه ويتلقونه بافكارهم وعقولهم المشوبة بالوهم المحجوبة عن الفهم المشغولة عن نور القدس بظلمة عالم الرجس فقال يرسل السماء عليكم مدرارا أى يسترا لظلمات التى هى الصفات النفسانية والهيآت الفاسقة الجرمانية بنور الروح فيرسل من سماء العقل المجرد مياه العلوم (وهى المعارف العقلية فى المعانى والنظر الاعتبارى) المؤدى الى الحقائق والمطالب النظرية (ويمددكم) عند ادراككم المعارف العقلية والمعانى الكلية التنزيهية ويجردكم عن الغشاوى الطبيعية (باموال أى بما يميل بكم اليه) من الواردات القدسية والكشوف الروحية والتجليات الشهودية الجاذبة اياكم اليه (فاذا مال بكم اليه) أى جذبكم البارق القدسى والتجلى الشهودى اليه (رأيتم صورتكم فيه) كما مر (فمن تخيل منكم أنه رآه فما عرف) لانه أكبر من أن يجلى فى صورة واحدة (ومن عرف منكم أنه رأى نفسه) أى رأى الحق فى صورة عينه (فهو العارف فلهذا انقسم الناس) أى أهل الوجدان الذين هم الناس بالحقيقة (الى عالم بالله وغير عالم به) كما هو الامر عليه (وولده وهو ما أنتجه لهم نظرهم الفكرى) أى ولما استد احتجابهم بالظواهر وتقيدوا بها كانت عقولهم مشوبة بالاوهام لم تتجاوز الى المعارف المجردة الكلية فى التنزيه عن

(اثبات المثل ونفيه) عند أهل الله لان وجود المماثل عندهم اشتراك الغير فى وصفه فكان الكاف حينئذ عندهم لاثبات المثل فى صفة لا لغيره وما هذا الا هو بعينه مذهب الشرع لذلك أو رد الدليل عليه بقوله (وبهذا قال عن نفسه انه أوتى جوامع الكلم) يعنى ما أنزل الله تعالى عليه آية فى حق نفسه بل تصف آية الا وهى جامعة بين التنزيه والتشبيه ومن جملتها قوله ليس كمثله شئ وهو السميع البصير اهـ بالى

مقتضيات أفكارهم العاديات والقياسيات العرفية المقيدة بالقيود الوهمية والتخيلية واحتجبت بالتعينات والتقيدات العقلية المطابقة لمدركاتها الوهمية والتخيلية والحسية في التقيد (والامر موقوف علمه على المشاهدة بعيد عن نتائج الفكر) فانكروا لما دعاهم اليه أشد انكار واتبعوا معقولهم العادي فشكى نوح الى ربه بقوله رب انهم عصوني واتبعوا من لم يزده ماله وولده الا خسارا أي اتبعوا من ينزه الله التنزيه التقييدي الفكري الموجب تشبيهه تعالى بالارواح في التقييد فلم يزده ماله أي علمه ومعقوله الفكري وولده أي ما أنتجه فكره في المعرفة فهو معتقده من اله مجعول متصور الا خسارا بزوال نور استعدادهم الاصلي لاحتجابهم بمعقولهم (فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين (فزال عنهم ما كان في أيديهم مما كانوا يتخيلون أنه ملك لهم) وهو ما حصلوا بافكارهم من معقولهم وما حسبوا النجاة فيه من الاله الاعتقادي وما توهموا انه ينجيهم لان الامر كما قال موقوف علمه على المشاهدة بعيد عن نتائج الفكر ولا يزيد الفكر فيه الا احتجابا بصورة معتقدهم (وهو في المحمديين) الضمير راجع الى ما كانوا يتخيلون انه ملك لهم أي ما تخيلوا أنه ملك لهم ثابت في المحمديين لقوله تعالى في حقهم (وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه) أمرهم بالانفاق ليرجع بسبب انفاقهم ما منه اليه ولما استخلفهم استأثر بالملك وجعلهم خلفاء فيه لان الملك للمستخلف لا للمستخلف (وفي نوح عليه السلام) أي وفي النوحيين أو في قوم نوح لان هذا الخطاب لبني اسرائيل وما هم ذرية نوح حين قال وآتينا موسى الكتاب وجعلناه هدى لبني اسرائيل (ألا تتخذوا من دوني وكيلا) ذرية من حملنا مع نوح (واثبت الملك لهم والوكالة لله فيه) فان الملك انما يكون للموكل لا للوكيل فلم يجعلهم خلفاء متصرفين وجعلهم مالكين لانه تعالى هو الظاهر في صورة أعيانهم وما ملكت أيمانهم فالكل مالكون بتمليكه اياهم لا بانفسهم ولكن لا يشعرون فما استحقوا الخلافة لانهم لا يعرفون قدر الملك واستحقها المحمديون لمكان عرفانهم (فهم) أي المحمديون (مستخلفين فيهم) في أنفسهم أي في قوم نوح وفي الامم كلهم لانهم من جملة الملك (فالملك لله وهو وكيلهم) لان الوكالة الثابتة في النوحيين ثابتة في حقهم لقوله لا اله الا هو فاتخذه وكيلا وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل واذا كان الله وكيلهم فالملك لهم وهو عين الملك الذي قال فيه (وذلك ملك الاستخلاف) وهو في المحمديين فهم فيه مستخلفون فيهم (وبهذا كان الحق مالك الملك كما قال الترمذي) وهو اشارة الى ما ذكر الشيخ العارف محمد بن علي الحكيم الترمذي من جملة سؤالاته التي سأل عنها الخاتم للولاية قبل ولادة الشيخ العارف محي الدين بما يأتي سنة وهو قوله ما مالك الملك والى هذا المعنى أشار الشيخ العارف أبو يزيد البسطامي قدس الله روحه في مناجاته وقد تجلى له الملك الحق المبين فقال ملكي أعظم من ملكك لكونك لي وأنا الملك فانا ملكك وأنت ملكي وأنت العظيم الاعظم وملكي أنت فانت أعظم من ملكك وهو

(والامر) أي ما دعا اليه نوح (موقوف علمه على المشاهدة بعيد عن نتائج الافكار) فهم عصوه واتبعوا نتائج أفكارهم وكانوا محرومين عن حكمة دعوته لعدم علمهم ما أشار اليه نوح ولعدم حصول هذا العلم بالنظر الفكري اه بالي

(ما كان في أيديهم) من رأس مالهم الذي هو العمر والاستعداد مما حصلوا من النتائج الفكرية فزال رأس ما لهم هباء وما حصلوه انقلب عليهم جهلا اه جامي

(مستخلفين فيه) فاثبت الملك لنفسه والوكالة لهم لكونهم عالمين الامر على ما هو عليه في نفسه فانزل الله كلامه في حقهم على الحقيقة اه بالي

أنا قوله (ومكروا مكرا كبارا لان الدعوة الى الله مكر بالمدعو لانه ماعدم من البداية فيدعى
الى الغاية ادعوا الى الله فهذا عين المكر على بصيرة) معناه ان الدعوة الى الله دعوة منه اليه لان
الله عين المدعو والداعي والبداية والغاية لكونه عين كل شئ فهو مكر بالمدعو لان المدعو مع
الله فكيف يدعى الى الله فقابلوا مكر الداعي بمكر أعظم من مكره فقالوا ولا تذرن ودا ولا سواعا
ولا يغوث ويعوق ونسرا فانهم اذا تركوهم فقد تركوا الحق وجهلوا بقدر ما تركوا من هؤلاء
فان للحق في كل معبود وجها يعرفه من يعرفه ويجهله من يجهله فهم مقرون بما يدعو
الداعي اليه وفي صورة الانكار مجيبون دعوته في صورة الرد من حيث لا يشعرون فان الدعوة
فرقان وهم في القرآن فكأنهم مع كفرهم يقولون قد أتينا الله ونحن معه فان المدعو معه
عين المدعو اليه في شهود المكاشف وغيره في اعتقاد غير المكاشف فعندهم ان لو أجابوه
ظاهرا لتركوا الحق الى الباطل فلذلك كان مكرهم أكبر من مكره فقوله ادعوا الى الله عين
المكر على بصيرة أي على علم بان الدعوة منه اليه (فنبه عليه السلام ان الامر له كله) وأنه يدعو بامر
الله والمدعو يجيبه بالفعل وأنه مطيع لما أمر به واقف مع ماخلق له وأن يد منه تحت حكم قاهر
وسلطنة أمر باهر وهو معنى قوله (فاجابوه مكرا كما دعاهم) على ماذكر فالكنه يعلم ان صلاح
المستعدين المجيبين في قبول الدعوة من حيث انهم وقعوا في غاية التفرقة والحجاب وتعمقوا في
أقاصي عالم الامكان فلو أجابوا لخرجوا من التفرقة الى الجمع وخلصوا من مهاوي الامكان
الى ذرى الجمع وبلغوا كمالهم الجمعي الذي منه يبدأ الامر واليه عاد ولهذا قال (فجاء المحمدي
وعلم أن الدعوة الى الله ماهي من حيث هويته) لان الهوية الاحدية مع الكل سواء
(وانما هي من حيث أسماؤه) فيدعون من الاسم الخافض الى الرافع ومن اسم المنتقم الى
الرحيم ومن اسم المضل الى الهادي (فقال تعالى يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا فجاء بحرف
الغاية وقرنها بالاسم) ليعلم ان الرحمن اسم شامل لجميع الاسماء فيكون العالم تحت احاطته
اذ لا فرق بينه وبين اسم الله كما قال قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى
وكل طائفة من أهل العالم تحت ربوبية اسم من اسمائه ومن كان تحت ربوبية اسم كان عبدا
لذلك الاسم فيدعوهم رسول الله من تفرقة تلك الاسماء الى حضرة جمع اسم الرحمن أو اسم الله
وهي الدعوة على بصيرة لانه تخليص من رق الآلهة المتشاكسة الى عبودية الاله الواحد كما قال
تعالى ضرب الله مثلا عبدا فيه شركاء متشاكسون ورجلا سلما لرجل واسم الرحمن يحكم على عباده
بان يكونوا متقين ويوجب عليهم التقوى وهو على معنى قوله (فعرفنا ان العالم كان تحت حيطة
اسم الهي أوجب عليهم أن يكونوا متقين وحقيقة التقوى أن يجتنب الانسان من اضافة الخيرات
والكمالات والصفات الحميدة الى نفسه أو غيره الا الى الله ويتقي به من أفعاله وصفاته فانها شرور

(ماعدم من البداية) وهو مايعبدونه من الاصنام اذ لا ينكر أحد وجود الحق في ربوبيته وانما وقع الغلط في
تعيينه واضافة ربوبيته فبعضهم أضافها الى أنفسهم وبعضهم الى الاصنام أو غير ذلك والانبياء يدعون قومهم
من هؤلاء وهي البداية فلا عدم الحق من هؤلاء اه بالي

(ان يكونوا متقين) حافظين يحترزين عن عبادة غير هذا الاسم الالهي من الاسماء التي تحت حيطته فما مكر
قوم محمد معه لانعدام موجب المكر وهو التنبيه في الدعوة الى هوية الحق فدعا قومه الى الله من حيث
أسماؤه بلا تنبيه الى هويته فما مكر في الدعوة حتى أجابوه مكرا اه بالي

من معدن الامكان فيطلع على سر قوله وما أصابك من سيئة فمن نفسك لان الشرور أمور عدمية وأصله العدم ومنبعه الامكان قوله (فقالوا في مكرهم لاتذرن آلهتكم ولاتذرن ودا ولاسواعا ولايغوث ويعوق ونسرا فانهم اذا تركوهم جهلوا من الحق على قدر ما تركوا من هؤلاء فان للحق في كل معبود وجها يعرفه من عرفه ويجهله من جهله) مر تقريره (في المحمديين وقضى ربك ألا تعبدوا الا اياه أي حكم ربك) رب الكل أن لاموجود سواه فلا يرى في صورة الكثرة الا وجهه فيعلم انه هو الذي ظهر في هذه الصور فلا يعبد الا الله لان صور الكثرة في الوجود الواحد اما معنوية غير محسوسة كالملائكة واما صورية محسوسة كالسموات والارض وما بينهما من المحسوسات فالاولى بمثابة القوى الروحانية في الصور الانسانية والثانية بمثابة الاعضاء فلا تقدح هذه الكثرة في أحدية الانسان وهو معنى قوله (فالعالم يعلم من عبد وفي أي صورة ظهر حتى عبد وان التفريق والكثرة كالاعضاء في الصورة المحسوسة وكالقوى المعنوية في الصورة الروحانية فما عبد غير الله في كل معبود فالادنى) أي الجاهل المحجوب (من تخيل فيه الالوهية) أي معنى الالوهية فهو أن يصور فيه هيئة مخصوصة متخيلة فان الخيال لا يدرك الا مشخصا فعبد ذلك المتخيل (فلولا هذا التخيل) أي تخيل معنى الالوهية فيه (ما عبد الحجر ولا غيره ولهذا) أي ولان الله أراد أن يبصرهم انهم انما يعبدون خيالهم (قال قل سموهم فلو سموهم لسموهم حجرا أو شجرا أو كوكبا) فافتضحوا وانتهوا عن الشرك (ولو قيل لهم من عبدتم لقالوا الها) بناء على ما تخيلوا فالزمهم تعدد الآلهة لانهم (ما كانوا يقولون الله ولا الاله) اذ لم يروا الله الواحد المتجلي في صورة الكثرة (والاعلى) أي العالم العارف الكاشف بالحق (ما تخيل) نفي أي لم يتخيل (بل قال هذا مجلى الهي ينبغي تعظيمه فلا يقتصر) أي على ذلك المتعين بل يرى كل شئ مجلى له فيرى تعدد المجالي من تجليه الاسمائي وأحدية المتجلي من تجلي وجهه فيها أي ذاته (فالادنى صاحب التخيل يقول ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى) لانه تخيل في كل واحد منها الها صغيرا وتخيل ما سمى الله الها متعينا أكبر فلم يعبد الا ما تخيله من الآلهة المجعولة (والاعلى العالم يقول انما الهكم اله واحد فله أسلموا حيث ظهر) أي انقادوا أو سلموا وجودكم له بالفناء فيه (وبشر المخبتين الذين خبت نار طبيعتهم) أي المتذللين الخاشعين من الانكسار والتواضع لعظمة الله وقوله خبت ليس من الاخبات بل من الخبو لان العلو والتكبر انما يكون من الطبيعة النارية كما قال ابليس أنا خير منه خلقتني من نار فاذا خمدت الطبيعة النارية فهم انكسرت الانانية الحاجبة لله تعالى (فقالوا الها ولم يقولوا طبيعة) لخبوها اذ لم يعرفوا الا ما هو الغالب فيهم فاذا خبت نار الطبيعة ظهرت الالهية وغلبته (وقد أضلوا كثيرا أي حيروهم في تعداد الواحد بالوجوه والنسب) ولما غلب عليه التوحيد الذاتي المحمدي في قوله عرفت الاشياء بالله حين سئل بم عرفت الله جعل الآية على صورة حاله وفسر اضلال الاصنام أي صور الكثرة لمن نظر فيها بعين التوحيد بالتحير لشهود الواحد المطلق الحقيقي متعددا بحسب الاضافات الى المظاهر حتى ترآى الوجه الواحد وجوها مختلفة باختلاف المظاهر التي هي مراياه كما قال المحمدي نظم

(ينبغي تعظيمه) على كل أحد كما اذا سئلنا لم صليتم الى الكعبة قلنا هذه أعظم مظهر من المظاهر الالهية فعظمناها لاجله فاما عبادتنا لاتكون الا لله في أي مظهر كان لا من حيث كونه في ذلك المظهر اه بالي

وما الوجه الا واحد غير أنه * اذا أنت أعددت المرايا تعددا

فصير بين أحديته وكثرته وفسر الظالمين في قوله (ولا تزد الظالمين) بالمحمديين الظالمين (لانفسهم من جملة المصطفين الذين أورثوا الكتاب) أي كتاب العقل القرآني وهو كتاب الجمع والوجود الاحدى وجعلهم (فهم أول الثلاثة) في قوله تعالى فنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات لانهم شاهدوا الواحد كثيرا فعددوا الواحد فساروا من الواحد الى الكثير ولذلك قال (فقدمه على المقتصد والسابق) أي فضله باعتبار سيره ونظره من الواحد الى الكثير بناء على ما أورده الترمذي في صحيحه عن أبي سعيد أن النبي عليه السلام قال في هذه الآية هؤلاء كلهم بمنزلة واحدة وكلهم في الجنة وانما فضله على الباقين لان المقتصد هو الشاهد للكثرة في الواحد والواحد في الكثرة جامعا في شهوده بين الحق والخلق والسابق بالخيرات هو الذي شهد الكثير واحدا فوحد الكثير وسار من الكثير الى الواحد فهما دساقى الحيرة لكونهما معتبرين للخلق مع الحق وأما هذا الظالم فلا يرى الا الواحد الحقيقي كثيرا بالاعتبار فله الضلال أي الحيرة أبدالآبادفن حقه أن لا يزيده الله (الا ضلالا الا حيرة المحمدي) أي الا حيرة المحمدي بالاضافة في قوله (زدني فيك تحيرا) أو الاحيرة بالتنوين ورفع المحمدي أي قال المحمدي زدني فيك تحيرا وهو أصوب وأوفق لقوله ضلالا (كلما أضاء لهم مشوا فيه واذا أظلم عليهم قاموا) هذا وصف حيرتهم فانهم اذا تجلى نور الاحدية مشوا أي ساروا واسير الله واذا أظلم عليهم بالاستتار وظهور حكم الكثرة والحجاب وقفوا متحيرين (فالحائر له الدور) أي السير بالله ومن الله والى الله فسيره سير الله منه المبدأ واليه المنتهى فلا أول لسيره ولا آخر (والحركة الدورية حول القطب) شبه لقرب الحائر وملازمته للحضرة الاحدية ولذلك قال (فلا يبرح منه) ثم قال (وصاحب الطريق المستطيل) أي الادنى الجاهل المحجوب الذي تخيل أن الله بعيد منه (مائل خارج عن المقصود طالب ما هو فيه صاحب خيال) لانه تخيل أن الله بعيد خارج عنه فيطلبه من خارج وهو فيه (اليه) أي الى ذلك الخيال (غايته فله من والى وما بينهما) أي فله ابتداء من نفسه على ما يتوهمه وهو في الحقيقة من الله الحاصل فيه وانتهاؤه الى غاية الخيال الذي تخيله وما بينهما من المسافة التي توهمها وحسبها الطريق الى الله فهو يبعد بسيره عن الله دائما (وصاحب الحركة الدورية لابداية) أي لسيره في شهوده (فيلزمه من ولا غاية فتحكم عليه الى) فيلزمه منصوب جوابا للنفي وكذا فتحكم أي لا ابتداء لسيره حتى يلزمه من ولا انتهاء حتى تحكم

(فقدمه على المقتصد والسابق) فكان الظالمون لانفسهم أ[illegible] الناس وأعرفهم فاشار نوح في دعائه لقومه بلسان الذم الى هذه الطائفة فقال ولا تزد الظالمين (الا ضلالا الا حيرة) في العلم حتى لا تقولوا الها ولا يحيروا القوم في تعداد الواحد بالوجوه وهو مادعابه (المحمدي زدني فيك تحيرا) فان زيادة التحير في الله تكون عن زيادة علم وهو في الظالمين أنفسهم من المحيرين وجاء ما أشار نوح في حق قوم موسى في قوله (كلما أضاء لهم مشوا فيه) أي كلما تجلى الله لهم باسمه النور ذهبوا علما (واذا أظلم عليهم) أي اذا قبض منهم ضياءه لظهور التجلي الجلالي (قاموا) حيارى فكلما زاد علمهم زادت حيرتهم هكذا الى آخر عمرهم كل ذلك أول الثلاثة من كل أمة لا تختص أمة دون أمة اهـ بالي

أي لا غاية للمشاهدة مطلوبه في كل مظهر ولا نهاية للمظاهر فلا غاية لصاحب هذه الحركة فثبت ان مقام الحيرة جامع للحقائق الالهية اهـ بالي

عليه الى (فله الوجود الاتم) أى المحيط بكل شئ فسيره سير لله فى الله بالله (وهو الموفق لجوامع الكلم والحكم) يعنى نبينا محمدا عليه السلام ومن اتبعه من المحبوبين من أمته المحبين الذين أراد الله بخطابه لنبيه قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله فان مشهدهم الحق فأينما تولوا فثم وجه الله قل الله ثم ذرهم (مما خطيئاتهم) يريد حيرة المحمديين والجمع باعتبار تعددهم وكثرتهم ولهذا وصفها بقوله (فهى التى خطت لهم) أى حازت بهم من خطط تعيناتهم وأنياتهم (فغرقوا فى بحار العلم بالله وهو الحيرة) أى فى الاحدية السارية فى الكل المتجلية فى صورة الكثرة المحيرة بتعينها فى كل شئ مع لا تعينها فى الكل واطلاقها وتقييدها (فادخلوا نارا فى عين الماء) أى نار العشق بنور سبحات وجهه المحترقة بجميع التعينات والانيات فى عين بحر ماء العلم بالله والحياة الحقيقية التى يحيا بها الكل من وجه ويفنى بها الكل من وجه فلا حيرة أشد من الحيرة فى شهود الغرق والحرق مع الحياة والعلم والفناء مع البقاء (فى المحمديين واذا البحار سجرت) من سجرت التنور اذا أوقدته فان عين بحار العلم بالله فى الكل عين ايقاد نار العشق المحرق (فلم يجدوا لهم من دون الله أنصارا) لان الله اذا تجلى بذاته لهم أحرقهم وكل ما فى الكون فلم يبق أحد ينصرهم لكن الله أحياهم به كما قال ومن أحيانى فأنا قتلته ومن قتلته فعلى ديته ومن على ديته فأنا ديته ولهذا قال (فكان الله عين أنصارهم فهلكوا فيه الى الابد) لان هلاكهم فيه عين حياتهم وبقائهم به فهو المهلك المبقى وهو الناصر المحيى (فلو أخرجهم الى السيف سيف الطبيعة لنزل بهم عن هذه الدرجة الرفيعة) أى لو أنجاهم من الغرق فى هذا البحر الى ساحل الطبيعة وتركهم مع تعيناتهم لانحطوا عن هذه المرتبة الى عالم الطبيعة واحتجبوا بتعيناتهم عنه (وان كان الكل لله و بالله بل هو الله) أى وان كان أهل الطبيعة باثنين لله و بالله فاثنين بل كل ما فى الوجود هو الله ولكن بحسب الاسماء تتفاضل الدرجات وتتفاوت وبين الخافض والرافع والديان والرحمن بون بعيد (قال نوح رب) المراد بالرب الذات مع الصفة التى يقتضى بها حاجته ويسد خلته فهو اسم خاص من أسمائه بالامر الذى دعاه اليه وقت النداء ولذلك خص بالاضافة (ما قال الهى فان الرب له الثبوت) أى الثبوت على الصفة التى يكفى بها مهمه من غير أن يتحول الى صفة أخرى فيكون اسما آخر (والاله يتنوع بالاسماء فهو كل يوم هو فى شان فاراد بالرب ثبوت التلوين) أى ثبوت ظهوره فى صورة توافق مراده فى دعائه وهو التلوين (اذ لا يصح الا هو) فى مقام الاجابة لدعائه وهو قوله (لا تذر على الارض) أى حال الظهور فى الفوق الذى هم مستهزؤن به وهو ظاهر الارض (يدعو عليهم أن يصيروا فى بطنها) وذلك عين دعوته لهم الى الباطن الاحدى الجمعى (المحمدى لو دليتم بحبل لهبط على الله) أى هو التحت كما هو الفوق وقال (له ما فى السموات وما فى الارض) أى الظهور بصورها (فاذا دفنت فيها فانت فيها وهى ظرفك) فانت فان فى باطنيته (وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة أخرى لاختلاف الوجود) عند الاعادة فيها بالباطنية وهى استهلاك تعيناتهم وكثرة أنياتهم الظاهرة فى صورة الخلق بظاهر أرض الفوق فى أحدية عين الحق وعند الاخراج منها بالظاهرية فى المظاهر الخلقية وصور

فهى التى خطت بهم وهى مجاهداتهم فى السلوك بالتعدى حدودا وأمرا نفسهم اه

(يصيروا فى بطنها) لئلا يضلوا عباد الله ويصلوا الى مطاوبهم فى بطن الارض وجاء كون الحق فى بطن الارض وفى بطون جميع الاشياء فى المحمديين (لو دليتم بحبل) اه بالى

التعينات المختلفة (من الكافرين) أي الساترين وجه الحق بسترات استعداداتهم (الذين استغشوا ثيابهم وجعلوا أصابعهم في آذانهم طلبا للستر) لانهم فهموا بحكم احتجابهم من الغفر ذلك كما ذكروه وهو معنى قوله (لانه دعاهم ليغفر لهم والغفر الستر) قوله (ديارا أحدا حتى تعم المنفعة كما عمت الدعوة) معناه أنه عليه السلام لما دعا المحجوبين بالكثرة الذين هم عباد صور الاسماء عن الوحدة لينقذهم عن مهلكة الشقاء الذي هو اختلاف وجوه الاسماء الى مضاة السعادة التي هي أحدية وجه الذات وعن ظلمات الحجب الظلمانية الجلالية الى نور جمال الذات فلما تحقق انهم أهل الحجاب الذين لا يعبدون الا صور الكثرة الاسمائية ولا تزيدهم الدعوة الا زيادة الاحتجاب لقوة الشيطنة ونفاذ حكم الارادة الالهية فيهم بالعزة دعا ربه الناصر له باسم القهار المنتقم ليستر صور اختلافاتهم وتعيناتهم الظاهرة في ظاهر أرض الفوق بأحدية اسم الباطن في باطنها كما ستروا وجود استعداداتهم واستتروا عن سماع دعائه فتتم منفعة أثر الدعوة وهي صلاحهم بالردع عن الكثرة الى الوحدة والمنع عن التمادي للتفرقة والبعد فان نفاذ الفساد صلاح لهم وصلاح من بقي بعدهم من المؤمنين فلا يضلوهم ولا يهلكوهم ويحيروهم كما عمت الدعوة جميعهم (انك ان تذرهم أي تدعهم وتتركهم يضلوا عبادك أي يحيروهم فيخرجوهم من العبودية الى ما فيهم من أسرار الربوبية فينظرون أنفسهم أربابا بعدما كانوا عند نفوسهم عبيدا فهم العبيد الارباب) أي ان هؤلاء ان تركتهم مع أهوائهم تظاهروا بأنياتهم التي هي هوية الاحدية المنصبغة بأنوار مظاهرهم فلا يتحركوا الا الى الغلو والطغيان فيخرجوا عبادك بدعوتهم الى الانية الشيطانية من العبودية التي هم عليها الى ما فيهم من معنى الربوبية مع كونهم عبيدا فيتحيروا ويكونوا شر الناس كما قال عليه السلام شر الناس من قامت القيامة عليه وهو حي فان الهادي يدعو الى طاعة الرحمن ليتفانوا عن حياة الهوى وينسلخوا عن رسومهم فيموتوا عن انياتهم الحاجبة للحق فيحيوا بالحياة الحقيقية الابدية والمضل يدعو الى طاعة الشيطان فيمدهم الى طغيانهم بتقوية انانيتهم فيطلعهم على سر الربوبية فهم مع بقاء الهوى وحياة الانية والانانية أي الاحدية المنصبغة بلون الكثرة وأحكام الامكان التي هم بها عبيد فينظرون أنفسهم أربابا مع كونهم عبيدا فيكونون شر الناس عبيدا أربابا عند أنفسهم وذلك عين الحيرة والضلال والهلاك بخلاف حيرة المحمدي فانها بعد فناء الانية في الاحدية والموت الحقيقي والنظر الى نفسه بأنه لا شيء محض (ولا يلدوا أي ما ينتجون ولا يظهرون الا فاجرا أي مظهرا ما ستر كفارا أي ساترا ما ظهر بعد ظهوره) أي لانهم فاجرون باظهار أنانيتهم الشيطانية ودعوى الربوبية كفارون بستر الحقيقة الالهية بانانياتهم فلا يكون أولادهم الا على صور أسرارهم كما قال عليه السلام الولد سر أبيه فلا يلدوا الا مظهرا لانانيته بدعوى الربوبية المستورة فيه زورا وكذبا ساترا بانانية الحقيقة الالهية التي ظهرت بصورته بعدما ظهرت فيكون ملتبسا على عباد الله في دعواه (فيظهرون ما ستر ثم يسترونه بعد ظهوره) أي فيظهرون بالدعوى ما ستر من الربوبية المستورة ويدعون بأنانيتهم أنهم الرب يعني

(مظهرا ما ستر) أي مظهرا ما ستره الحق من الربوبية في مظاهره اه (ثم يسترونه بعد ظهوره) بحسب اقتضاء المقامين من الربوبية والعبودية يعني تكلموا تارة عن وحدة الوجود وآثارها من الربوبية ويظهرون للسامعين أسرار الربوبية فيهم وتارة تكلموا عن الكثرة والعبودية (فيحار الناظر) السامع كلامهم اه بالي

يدعون أن الانانية الظاهرة هو الرب المستور فيهم زورا وكذبا ثم انهم على الحقيقة لا يرون الذى يدعون ظهوره بعد ظهورهم فى صورهم على الحقيقة (فيحار الناظر ولا يعرف قصد الفاجر فى فجوره ولا الكافر فى كفره والشخص واحد) أى يحار الناظر الطالب للحق فى الاظهار والستر ولا يعرف ان الفاجر فى اظهار الربوبية بدعواه اياها ساتر لها ولا ان الساتر لها فى سترها هو ذلك المظهر كذبا وزورا والحال ان الشخص المظهر الساتر واحد وهو عين الضلال والتحير (رب اغفر لى أى استرنى واستر من أجلى فيجهل مقامى وقدرى كما جهل قدر الله فى قولك وما قدروا الله حق قدره) أى استر بنور ذاتك انانيتى واستر بنور صفاتك رسومى وآثارى وقوى نفسى وطبيعتى لاجلى أى خلصنى من التلوين بظهورها لا كون محوا بكليتى فيك فاينا مجهول القدر كما وصفت ذاتك (ووالدى من كنت نتيجة عنهما وهى العقل والطبيعة) أراد بالعقل والطبيعة الروح والنفس أو ردهما على اصطلاح الحكماء وأراد بالنتيجة القلب الحاصل منهما فان الحقيقة الانسانية المعبر عنها بانا وسرها من جملة السر لاجله حتى لا يبقى منه أصل واسم ورسم فلا ينعت فلا يعرف (ولمن دخل بيتى أى قلبى مؤمنا مصدقا بما يكون فيه من الاخبارات الالهية وهو ما حدثت به أنفسهم) ولما استجيب دعاؤه بالفناء بالله أقام أنية الله مقام أنانيته وكان بيته قلبه لقوله عليه السلام قلب المؤمن بيت الله وقوله حاكيا عن ربه لا يسعنى أرضى ولا سمائى ويسعنى قلب عبدى المؤمن ومن حق التجلى الالهى أن يفنى ما تجلى له فلم يبق الا هو فكان أحاديث قلبه اخبارات الهية وكان من دخله مصدقا بها عارفا واصلا مثله فيلزم أن تكون أحاديث أنفسهم من تلك الاخبارات الالهية لان القلب ومن دخله فى مقام الفناء فى عين أحدية الجمع فكل ما هجس ببال منهم كان اخبارا الهيا وضمير الجمع وصيغته فى أنفسهم لمن دخل محمول على المعنى وفى بعض النسخ أنفسها على تأويل النفوس والاعيان (وللمؤمنين من العقول والمؤمنات من النفوس) ظاهر (ولا تزد الظالمين من الظلمات أهل الغيب المكتنفين خلف الحجب الظلمانية) أول الظالمين بذوى الظلمات من قوله عليه السلام الظلم ظلمات يوم القيامة وفسرهم باهل الغيب بحسب ما عليه من الحال والاستغراق فى الغيب وقوله أهل الغيب بيان لهم المكتنفين أى المتخذين أكنافهم والمتوطنين خلف الحجب الظلمانية وراء الاستار الحجابية والاطوار الجسمانية الظلمانية المحتجبين فى حظائر القدس عن أعين الناظرين (الا تبارا أى الا هلاكا) فى الحق (فلا يعرفون نفوسهم لشهودهم وجه الحق دونهم) قوله (فى المحمديين كل شئ هالك الا وجهه والتبار الهلاك) يجوز أن يكون صفة للظالمين أى الظالمين الكائنين أو حالا أى كائنين فى المحمديين والمراد ظالمو أمة محمد عليه السلام من المصطفين أو صفة لهلاكا

(والشخص واحد) أى والحال ان المظهر والساتر واحد كيف يناقض نفسه فلما دعاهم الى الله ليغفر لهم أى ليسترهم دعا لنفسه ولاتباعه بالستر وهو عين ما دعاهم اليه فنوح عليه السلام ما أراد لغيره الا ما يريد لنفسه فكان دعاؤه عليهم لله لا لمراد ان نفسه من الانتقام وغيره ولو كان كذلك لما دعا لنفسه بذلك (رب اغفر لى أى استرنى واستر من أجلى) أى استر ذاتى من أجلى بانوار ذاتك حتى نهلك فيك ابدا كما يهلك القوم فيك ابدا بدعائى عليهم فدعا عليهم لئلا يضلوا عباده ودعا لنفسه كى يجهل قدره ويتحد مع الله فى ذلك الوصف اه بالى قوله أهل الغيب بالنصب بيان الظالمين أى وما أشار اليه نوح فى دعائه بالتبار جاء (فى المحمديين كل شئ هالك الا وجهه) فالظالمين ههنا غير ما ذكر فى الاول وهذا أعلى من الاول لذلك دعا فى حق الاول بزيادة الحيرة بقوله (الا ضلالا) أى حيرة فهم المتحيرون والحيرة من بقاء الوجود وفى الثانى بزيادة الهلاك بقوله (الا تبارا) فهم

أى هلا كاواقعا فى المحمد يين أوفى زمرتهم أومتعلقا الشهودهم أى لشهودهم وجه الحق وقوله كل شئ هالك الا وجهه بيان لمشرب المحمد يين أى فيهم شهود كلى باضمحلال الرسوم وفناء كل شئ عند طلوع الوجه الباقى المحرق سبحاته ما انتهى اليه بصره من خلقه ويجوز أن يكون قوله فى المحمد يين منقطعا عما قبله على ان الكلام مبتدأ فى المحمد يين خبره أى فيهم هذا الشهود والوجه هو الذات الموجودة مع لوازمها وجه الحق هو عين الوجود الاحدى الجمعى أى المطلق (ومن أراد أن يقف على أسرار نوح فعليه بالترقى فى فلك نوح وهو فى التنزلات الموصلية لنا) أكثر أسرار الكلمة النوحية من الحكم والمعارف والمشاهدات لا تنكشف الا لمن يترقى بروحه الى فلك الشمس ونوح اسم الشمس لانه المكان العلى الذى هو منشأ القطب ومبدأ تنزله ومن نور روحانيتها امداده والتنزلات الموصلية كتاب من تصانيفه رفيع القدر ذكر فيه الاسرار النوحية والتنزلات الروحية لسائر الانبياء والاولياء

(فص حكمة قدوسية فى كلمة ادريسية)

انما قدم الشيخ فص الحكمية السبوحية على القدوسية وجعلهما متقارنين وان كان نوح متأخرا بالزمان عن ادريس عليهما السلام لاشتراكهما فى التنزيه مع ان التقديس أبلغ من التسبيح والابلغ بالتأخير أولى فالتسبيح تنزيه عن الشريك وصفات النقص كالعجز وأمثاله والتقديس تنزيه عما ذكر مع التبعيد عن لوازم الامكان وتعلق المواد وكل ما يتوهم ويتعقل فى حقه تعالى من أحكام التعينات الموجبة للتحديد والتقييد وقد بالغ ادريس فى التجريد والتروح حتى غلبت الروحانية على نفسه وخلع بدنه وخالط الملائكة واتصل بروحانيات الافلاك وترقى الى عالم القدس وأقام على ذلك ستة عشر عاما لم ينم ولم يطعم شيأ فتنزيهه ذوقى وجدانى تأصل فى نفسه حتى خرق العادة وأما تنزيه نوح عليه السلام فهو عقلى لانه كان أول المرسلين فلم يتجاوز فى التنزيه مبالغة فهوم الامة ولم يخل عن شوب التشبيه على ما هو طريق الرسالة وقاعدة الدعوى وتزوج وولد له بخلاف ادريس لان الشهوة قد سقطت عنه وتروحت طبيعته وتبدلت أحكامها بالاحكام الروحية وانقلبت بكثرة الرياضة وصار عقلا مجردا ورفع مكانا عليا فى السماء الرابعة فلهذا قال (العلو نسبتان علو مكان وعلو مكانة فعلو المكان ورفعناه مكانا عليا وأعلى الامكنة الذى يدور عليه رحى عالم الافلاك وهو فلك الشمس وفيه مقام روحانية ادريس عليه السلام) علو المكان كون الشئ فى أرفع الاماكن وعلو المكانة كونه فى أرفع المراتب وان لم يكن مكانيا أو كان فى أدنى الاماكن كعلو رتبة الانسان الكامل بالنسبة الى الفلك الاعلى وانما أثبت لادريس العلو المكانى لانه لم يتجرد عن التعين الروحانى ولم يصل الى التوحيد الذاتى المحمدى بالانسلاخ عن جميع صفات الغيرية والانطماس فى عين الذات الاحدية بل انسلخ عن الصفات البشرية الطبيعية فتجرد عن النشأة العنصرية وأحكامها وبقى مع الصفات الروحانية وهيآتها

الها لكون المتخاصون عن قيد الحيرة اذ لا وجود لهم بسبب هلاكهم فى الله فهم أعلى من الاول فى مقام الفناء وان كان الاول أعرف فى مقام العرفان هذا ما وقفت عليه من أسرار نوح اه بالى

فما جاء فى النوحيين موافق لما جاء فى المحمد يين ولما كان العلو من لوازم التقديس وكان معرفة التقديس على التفصيل موقوفة على معرفة العلو ونطقت به الآية شرع فى بيان العلو اه (نسبتان) لا يمكن تصور العقل بدون اضافة الى شئ آخر لكون النسبة جزأ من مفهومهما

فتبدلت

فتبدلت هيآت نفسه المظلمة بهيآت نورية وجهه المنور وانقلبت صورته صورة مثالية نورانية مناسبة بهيآته الروحانية فعرج به الى مأواه الاصلى ومقام فطرته الذى هو فلك الشمس وروحه منشأ تنزل روح القطب فان روح هذا الفلك أشرف الارواح السماوية كما أن روح القطب أشرف الارواح الانسية ولهذا كانت الشمس أشرف الكواكب ورئيس السماء وارتبطت بها جميع الكواكب ارتباط أصحاب الملك به العلوية من وجه والسفلية من وجه كما تبين فى علم الهيئة وكان فلكها أخص الافلاك وأوسطها كمكان الملك فى وسط المملكة اذ الوسط أفضل المواضع وأحماها عن الفساد فهو بالنسبة الى الافلاك كالقطب من الرحى وبسيره ينتظم أمور العالم وينضبط الحساب والمواقيت فهو أعلى قدرا وأفضل روحا من الاماكن كلها (وتحته سبعة أفلاك وفوقه سبعة أفلاك وهو الخامس عشر فالذى فوقه فلك الاحمر أى المريخ وفلك المشترى وفلك كيوان وفلك المنازل وفلك الاطلس فلك البروج) أى الفلك الذى قسم الى البروج الاثنى عشر وأعلم كل برج بما بازائه من صور الكواكب الثابتة التى على فلك المنازل الذى تحته وانما سمى بفلك المنازل باعتبار منازل القمر المعروفة عند العرب من الثوابت التى عليها (وفلك الكرسى وفلك العرش) الظاهر أن المراد بهما النفس الكلية والعقل الكلى أى الروح الاعظم فانهما مرتبتان فى الوجود أعظم من مراتب الافلاك والروح لوح القضاء والنفس لوح القدر فهما أرفع من الاجرام الفلكية فسماهما فلكين مجازا كما سمى كرة التراب فلكا مجازا فانهما لم تتحرك ولم تحط بشئ حتى تسمى فلكا بالحقيقة على أن البرهان لم يمنع وجود افلاك غير مكوكبة فوق التسعة والحكماء جزموا فى جانب القلة أى لا يجوز أقل مما ذكروا وأما فى جانب الكثرة فلا جزم (والذى دونه فلك الزهرة وفلك الكاتب وفلك القمر وكرة الاثير وكرة الهواء وكرة الماء وكرة التراب فمن حيث هو قطب الافلاك هو رفيع المكان) ظاهر وتسمية العناصر افلاكا تعضد انه يريد بالافلاك مراتب الموجودات الممكنة البسيطة من الاشرف الى الادنى (وأما علو المكانة فهو لنا أعنى المحمديين قال الله تعالى وأنتم الاعلون والله معكم فى هذا العلو وهو يتعالى عن المكان لا عن المكانة) انما كان علو المكانة للمحمديين لان واحدية الجمع أعلى رتبة فى الوجود وهى رتبة محمد عليه السلام والله تعالى بأحدية الذات بالوجود المطلق متعال عن كل قيد فله العلو الذاتى لان كل مقيد هو المطلق من حيث الهوية أى حقيقة الوجود الغير المنحصر وهو به هو وبنفسه ليس بشئ فلا رتبة له من غير الوجود حتى يعتبر العلو بالنسبة اليه فالله هو العلى المطلق بحسب الذات وحده لا بالنسبة الى شئ وهو مع المحمديين فى هذا العلو لفنائهم فى أحديته وجودهم به وهو متعال عن المكان لعدم التقيد وكون المكان به مكانا لا عن المكانة لكون المطلق أعلى مرتبة من المقيد (ولما خافت نفوس العمال منا تبع المعية بقوله ولن يتركم أعمالكم فالعمل يطلب المكان والعلم يطلب المكانة فجمع لنا بين الرفعتين علو المكان بالعمل وعلو المكانة بالعلم) أى ولما وصفنا بأننا الاعلون وان الله معنا فهم العمال منا علو المكانة لتنزه الحق عن المكان وثبوت الاعلوية بالعلم فخافوا فوات أجر العمل لان العمل يقتضى

(فمن حيث هو قطب الافلاك) رفيع الامكنة بعلو المكانة ففلك الشمس أعلى الاماكن بعلو المكانة لا بعلو المكان فقولنا رفيع الامكنة خبر حذف للعلم به فكأنه (هو) أى ادريس (رفيع المكان) والمكانة وصف المكانه لا له اذ مدلول النص علو المكان ولا يلزم من ثبوت المكانة لمكانه ثبوتها له اه بالى

علو المكان وحصول الثواب في الجنة فاتبع المعية بقوله ولن يتركم أعمالكم أي ينقصكم أعمالكم ليعلموا ان الرفعة العلية الرتبية لا تنافي الرفعة العلية المكانية وان الله يجمعهما لهم فان الله تعالى مع كل شيء في كل حضرة (ثم قال تنزيه الاشتراك المعية سبح اسم ربك الاعلى عن هذا الاشتراك المعنوي) يعني لما أثبت له تعالى معيتنا في الاعلوية أوهم الاشتراك في علو المكانة فنزهه بقوله سبح اسم ربك الاعلى عن هذا الاشتراك فان العلو المطلق الذاتي له وحده وهو أعلى بذاته مطلقا الا بالنسبة الى غيره فان كل علو ليس الا له وكل ما ينسب اليه علوه فبقدر ما يتجلى فيه باسمه العلي ينسب اليه فلا شريك له في أصل العلو فلا علوية اضافية له وكل ما علا فباسمه علا (ومن أعجب الامور كون الانسان أعلى الموجودات أعني الانسان الكامل وما نسب اليه العلو الا بالتبعية اما الى المكان واما الى المكانة وهي المنزلة فما كان علوه لذاته فهو العلي بعلو المكان وبعلو المكانة فالعلو لهما) بيان ان العلو ليس الا له فان الانسان الكامل أعلى الموجودات وما نسب اليه العلو الا بتبعية المكان والمكانة فعلوه بسبب علوهما واذا لم يكن لاعلى الموجودات علو ذاتي فكيف لغيره فعلم ان العلو الذي وصف به المكان والمكانة في قوله مكانا عليا وفي كونهم أعلون بسبب معية الله ليس لهما بالذات فلا علو لمقيد أصلا الا بالحق الذي له مطلق العلو الذاتي ومن ثم قال (فعلو المكان كالرحمن على العرش استوى وهو أعلى الاماكن وعلو المكانة كل شيء هالك الا وجهه واليه يرجع الامر كله أاله مع الله) يعني ان أعلى الاماكن علوه المكاني انما كان بتجلي اسمه الرحمن له وهو معنى استوائه عليه وأما اختصاص علو المكانة به ففي قوله كل شيء هالك الا وجهه أي حقيقته التي بها وجد ما وجد وهو الوجود الحق المطلق فكل شيء في حد ذاته فان وهو الباقي بذاته والكل يرجع اليه بالفناء فيه وليس معه شيء فلا وجود لغيره فلا علو فلا وجه الا الواحد متعال بذاته ثم انه نفي العلو عن كل متعين بخصوصه فقال (ولما قال تعالى ورفعناه مكانا عليا فجعل عليا نعتا للمكان واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة

(فهو العلي بعلو المكان) أي كما انه ينسب اليه العلو الذاتي من غير اضافة وتبعية الى شيء آخر كذلك ينسب اليه العلو بتبعية المكان (وعلو المكانة) فيقال وهو العلي بعلو المكان والمكانة كما يقال هو العلي بالعلو الذاتي ومعنى علوه بهما كونه تعالى تابعا لهما في اظهار هذا الاسم فيهما ليكونا دليلين على علوه الذاتي فعلو المكان دليل على علوه الذاتي من حيث الظاهر فنستدل به بانه ما كان عليا في الظاهر الا وهو أثر من علوه الذاتي فهو علي بالذات على كل ظاهر وعلو المرتبة دليل على انه لا على في الباطن من المراتب الا وهو علي بعلوه فالعلو الممكنات اختصاص من الله يعطي الله لمن يشاء لاظهار كمال هذا الاسم منه لا من مقتضيات الطبيعة (فالعلو لهما) من حيث الظهور وان كان لله بحسب الذات ومعنى اتباع الحق في العلو اليهما توجهه اليهما في اظهار هذا الاسم فبهذا المعنى يجوز ان ينسب اليه العلو المكاني واليه أشار بقوله (لما كان علوه) ولم يقل فهو العلي بالمكان لان فيه اثبات الجلوس تعالى عن ذلك بل يتعالى عن علو المكان بل يتعالى عن نفس المكان اه بالي

ولما كان علو المكانة ثابتا له بالنصوص كذلك في حق المخلوق ثابت بالنصوص فشرع الى بيانه بقوله (ولما قال ورفعناه الخ فجعل عليا نعتا للمكان) علمنا ان العلو ليس ذاتيا للمكان لانه لما لم يعم مع اشتراك الاماكن في حد المكان علم ان علوه لمرتبة عند الله لا لمكانية المكان والا كان لكل مكان علو فلك الشمس هي قطبية الافلاك فالعلو لمرتبة القطبية اصالة وللمكان تبعا اه بالي

فهذا علو المكانة وقال فى الملائكة استكبرت أم كنت من العالين فجعل العلو للملائكة فلو كان لكونهم ملائكة لدخل الملائكة كلهم فى هذا العلو فلما لم يعم مع اشتراكهم فى حد الملائكة عرفنا ان هذا علو المكانة عند الله وكذلك الخلفاء من الناس لو كان علوهم بالخلافة علوا ذاتيا لكان لكل انسان فلما لم يعم عرفنا ان ذلك العلو للمكانة) انما بين ان علو المكانة ليس لكل انسان من حيث انه انسان ولا للملك من حيث انه ملك والا لكان كل انسان وكل ملك عاليا ولم يبين أن علو المكان كذلك لانه لما علم أن العلو لم يكن للاشياء ذاتيا علم انه لم يكن للاخص ذاتيا وللاكتفاء بما ذكر من كونه مستفادا من تجلى اسمه الرحمن لا لكونه مكانا ولمثل ما ذكر من الدليلين ولذلك حذف جواب لما وهو قولنا عرفنا ان العلو له لا لكونه ذاتيا بل لكونه مجلى اسمه الرحمن وتقييد علو المكانة بقوله من عند الله معناه علو القرب والزلفى من الله وهو علو المنزلة والرتبة لا علو الذات وقيل العالون الملائكة المهيمون لم يؤمروا بالسجود لهيمانهم فى الحق وغيبوبتهم عن غيره فلم يعرفوا ما سوى الله من آدم وغيره ولا أنفسهم فهم فى خطاب الملائكة بالسجود كالمجانين فى خطاب الاناسى مستثنون عنهم (ومن أسمائه العلى على من وما ثم الا هو فهو العلى لذاته أو عما ذا وما هو الا هو فعلوه لنفسه فهو من حيث الوجود عين الموجودات فالمسمى محدثات هى العلية لذاتها وليست الا هو فهو العلى لا علو اضافة لان الاعيان التى لها العدم الثابتة فيه ما شمت رائحة من الوجود فهى على حالها مع تعداد الصور فى الموجودات والعين واحدة من المجموع فى المجموع) ولما بين ان العلو لكل ما سواه من المتعينات نسبى شرع فى بيان العلو الذاتى وقوله على من استفهام بمعنى الانكار لانه ليس فى الوجود غيره فلم يكن علوه نسبيا بل ذاتيا و بعض النسخ عمن وما ثم الا هو وهو العلى لذاته او عما ذا وما هو الا هو فعلوه لنفسه والعلو يعدى بعن لما فيه من معنى الارتفاع و بعلى لما فيه من معنى العلية والمراد ان علوه ليس اضافيا فيدخل فيه عن وعلى انما هو ذاتى وهو من حيث الحقيقة عين جميع الموجودات لانها به موجودة بل وجودها وجوده وهى العلية لذاتها بحسب الحقيقة لانها ليست الا هو حقيقة وعلل ذلك بان الاعيان الثابتة فى العدم باقية على حالها من العدم والوجود المتعين بالاعيان هو عين الوجود الحق اذ ليس لها من ذاتها الا العدم وما هى الا مرايا له كما قيل شعر

وما الوجه الا واحد غير أنه * اذا أنت أعددت المرايا تعددا

فتعداد الصور فى الموجودات عين واحدة فى مجموعها متكثرة بحسب أسمائها كما ذكر فى المقدمة فان الاعيان من مقتضيات اسمه العليم من حيث اسمه الباطن وظهورها وحدوثها من حيثية اسمه الظاهر وما العين الا واحدة فلها العلو الذاتى باعتبار وحدتها الحقيقية والوجه الواحد المطلق من حيث هو مجموع الوجوه الاسمائية فى صورة المجموع من حيث هو المجموع الوحدانى الذات والعلو الاضافى بنسبة بعض تلك الوجوه الى بعض كما قال (فوجود الكثرة فى الاسماء هى النسب وهى أمور عدمية وليس الا العين الذى هو الذات فهو العلى لنفسه لا بالاضافة فما فى العالم من هذه الحيثية علو اضافة لكن الوجوه الوجودية) أى المنسوبة الى

(فما فى العالم من هذه الحيثية علو اضافة) اذ الاضافة تقتضى التغاير ولا تغاير من هذا الوجه لان الوجود للحق وانك مرآته وأما اذا كان الوجود لك والحق مرآتك فله حكم آخر واليه أشار بقوله (لكن الوجوه الوجودية

الوجود المطلق وهي الموجودات الآفاقية (متفاضلة فعلو الاضافة موجود في العين الواحدة
من حيث الوجوه الكثيرة ولذلك تقول فيه هو) أي بحسب الحقيقة (لا هو) بحسب الانحصار
في التعين مع الاضافة وكذلك في الخطاب (أنت لا أنت قال الخراز رحمه الله وهو وجه من وجوه
الحق ولسان من ألسنته) كما علمت (ينطق عن نفسه بان الله لا يعرف الا بجمعه بين الاضداد
في الحكم عليه بها فهو الاول والآخر والظاهر والباطن فهو عين ما ظهر وهو عين ما بطن في
حال ظهوره وما ثم من يراه غيره وما ثم من يبطن عنه فهو ظاهر لنفسه باطن عنه وهو المسمى
أبا سعيد الخراز وغير ذلك من أسماء المحدثات) قيل لابي سعيد الخراز رحمه الله بم عرفت الله
قال بجمعه بين الاضداد وما هو الا ظهور الحق في صورته بجميع أسمائه المتضادة فهو معلوم
عليه بها كالحق بل هو حق من حيث الحقيقة وبوجه خاص من وجوهه من حيث تعينه
وخصوصيته كسائر المحدثات اذ ليس في الوجود غيره الا أن الوجود متفاوته متفاضلة بحسب
ظهور الاسماء فيها وبطونها وغلبة أحكام الوجوب والامكان فيها بعضها على بعض كغلبة
الروحانية في بعضها والجسمانية في بعضها فقوله (فيقول الباطن لا اذا قال الظاهر أنا ويقول
الظاهر لا اذا قال الباطن أنا وهذا في كل ضد والمتكلم واحد وهو عين السامع بقول النبي صلى
الله عليه وسلم وما حدثت به أنفسها فهي المحدثة والسامعة حديثها العالمة بما حدثت به أنفسها
والعين واحدة وان اختلفت الاحكام ولا سبيل الى جهل مثل هذا فانه يعلم كل انسان من نفسه
وهو صورة الحق) يعني ان كل اسم من أسمائه تعالى يثبت مقتضاه وينفي مقابله من الاسماء
ما أثبته باثبات ما يقتضيه وكذلك كل جزء من العالم يثبت انانيته باظهار خاصيته وينفي
ضده ما أثبته ويبطل دعواه باظهار ما يضاد تلك الخاصية فكل أحد يخبر عما في طبعه والآخر
يجيبه والمخبر والمجيب واحد وقد تمثل بقول النبي عليه السلام في بيان مغفرته تعالى لذنوب أمته
ما صدرت عن جوارحهم وما حدثت به أنفسهم وان لم يفعلوه فان كل انسان قد يحدث نفسه بفعل
شيء ويهم به ويرده عنه من فعله صارف منه وهو يسمع حديث نفسه ويعلم اختلاف أحكامها
عند التردد في الفعل وهو المحدث والسامع والآمر والناهي والعالم بجميع ذلك مع أن عينه واحدة
لاختلاف قواه ومبادي أفعاله من العقل والوهم والغضب والشهوة وغير ذلك فهو بعينه صورة
الحق في الوجوه والاحكام الاسمائية (فاختلطت الامور وظهرت الاعداد بالواحد في المراتب
المعلومة فأوجد الواحد العدد وفصل العدد الواحد وما ظهر حكم العدد الا بالمعدود) سبب

متفاضلة) بعضها على بعض فان محمدا عليه السلام وجه من الوجوه متفاضل على سائره فالحق هو العلي
بالاضافة على ما تفاضل عليه محمد فكان الموجودات عينه من وجه وغيره من وجه (لذلك) أي لاجل
هذين الاعتبارين (تقول فيه هو) أي الحق عين الموجودات من حيث الوجود (لا هو) أي ليس الحق
عين الموجودات من حيث الوجوه الكثيرة وكذلك (أنت) أي الموجودات عين الحق من حيث الاحدية
(لا انت) أي الموجودات ليست عين الحق من حيث التعينات الخلقية وأيده بنقل قول الخراز ا ه بالي
(وفصل العدد الواحد) وهو نظير لتفصيل العالم الحق وأحكامه وأسمائه اذ الواحد أوجد بتكريره
العدد والعدد يفصل الواحد في المراتب المعلومة مثل الاثنين والثلاثة فكانت مراتب العدد كله مراتب
الواحد يظهر فيها بتكرره فهو عين واحدة تختلف عليها الاحكام بحسب المراتب فان صورة الثلاثة مثلا
واحدة ومادته وهي تكرر الواحد واحدة والكثرة معدومة في الخارج فلا وجود في الخارج الا عين واحدة
قوله (وما ظهر حكم العدد الا بالمعدود) لانه عرض غير قائم بنفسه يقتضي محلا يقوم به وهو الجوهر المعدود

اختلاط الامور واشتباهها بتكثر العين الواحدة بالتعينات والمراتب اذلاشئ فى الوجود الاتلك
العين الواحدة المتكررة بالتعينات المختلفة ألاترى ان الواحد فى أول مرتبة واحد وفى الثانية عشرة
وفى الثالثة مائة وفى الرابعة ألف وكل واحدة من هذه المراتب كلية يحتوى على بسائط الآحاد
والعقود كالانواع المحتوية على الاشخاص والاجناس المحتوية على الانواع فان الواحد فى المرتبة
الاولى اذا تجلى فى صورة أخرى يسمى اثنين وليس الا واحدا و واحدا جمعا والواحد ليس بعدد
والهيئة الاجتماعية واحدة والمجموع المسمى اثنين عدد واحد فالصورة واحدة والمادة
واحدة والمجموع واحد تجلى فى صورة كثرة فأنشأ الواحد العدد بتجليه فى صورتين وكذا الثلاثة
واحد و واحد و واحد وحكمها فى الواحدية حكم الاثنين وهكذا الى التسعة التى هى بسائط
الواحد وتعيناتها فى المرتبة الاولى فاذا تجلى فى المرتبة الثانية يسمى عشرة وليس الا الواحد صورة
ومادة ومجموعا فالواحد هو المسمى بجميع مراتب العدد وأسمائه وصور المراتب تجلياته فهو
الانسان من حيث انه عدد واحد وثانى اثنين وثالث ثلاثة ورابع أربعة وكذلك فى التفسير
لقوله تعالى ما يكون من نجوى ثلاثة الاهو رابعهم ولاخمسة الاهو سادسهم ولاأدنى من ذلك
ولاأكثر الاهو معهم فالواحد منشئ العدد والعدد مفصل الواحد واذا فصلت العدد عند
التحليل والتحقيق لم تجد الا الواحد المتجلى فى صورة تعيناته ومراتب تجلياته ولما كان العدد نسبة
متعينة تعرض للواحد فى تعيناته وتجلياته لم يتعين الا بالمعدود وهو الواحد الحقيقى الذى لاحقيقة
الا له و به تحقق التعدد والتعين والتجلى واللاتعدد واللاتعين واللاتجلى فان تجلى فى صورة
أحديته الذاتية كان الله ولم يكن معه شئ و بطنت فيه الاعداد الغير المتناهية بطون النصفية
والثلثية والربعية وسائر النسب الغير المتناهية فى الواحد فانها لاتظهر الا بالعدد مع كونها
متميزة فيه وان تجلى فى صورة تعيناته ومراتب تجلياته اظهر الاعداد وأنشأ الازواج
والافراد وتلك مراتب تنزلاته وليس فى الوجود الاهو (والمعدود منه عدم ومنه وجود فيه)
أى فى الخارج فان العدم المطلق الذى لافى العين ولافى الغيب لاشئ محض ولاتعدد فيه فلذلك
بينه بقوله (فقد يعدم الشئ من حيث الحس وهو موجود من حيث العقل فلابد من عدد
ومعدود) اما فى الخارج واما فى العقل (ولابد من واحد ينشئ ذلك فينشأ بسببه) كما ذكر
من بيان انشاء الواحد العدد وتفصيل العدد الواحد (فان كان لكل مرتبة من العدد حقيقة
واحدة كالتسعة مثلا والعشرة الى أدنى) حتى الاثنين (والى أكثر الى غير نهاية ماهى
مجموع) أى ليست تلك الحقيقة نفس المجموع فان المجموع أمر مشترك بين جميع المراتب
المختلفة الحقائق لامتياز كل واحدة منها باللوازم والخواص من الاخرى ولكل مرتبة اسم خاص
وصورة نوعية متقومة بفصل الامتناع استتار اللازم الخاص الى الامر المشترك (ولاينفك
عنها اسم جميع الآحاد) لانه صادق على جميع المراتب لازم عام (فان الاثنين حقيقة واحدة
والثلاثة حقيقة واحدة بالغا مابلغت هذه المراتب وان كانت واحدة) أى وان كانت جميع

اه بالى واعلم ان الواحد ولله المثل الاعلى مثال للعين الواحدة التى هى حقيقة الحق تعالى والعدد مثال للكثرة
الاسمائية الحاصلة من تجلى تلك الحقيقة بصور شؤنها ونسبها الذاتية أو لكثرة الاعيان الثابتة فى العلم
والمعدود مثال للحقائق الكونية والمظاهر الخلقية التى لاتظهر أحكام الاسماء ولاأحوال الاعيان الثابتة
الابها اه جامى

المراتب واحدة في كونها جميع الاحاد وكونها عددا وكثرة ومجموعا وما في معناها (فما عين واحدة منهن عين ما بقي) لما ذكر من اختلافهما بالفصول المتنوعة فقوله فان كان لكل مرتبة من العدد حقيقة واحدة شرط هذا جوابه وقوله ماهي مجموع صفة الحقيقة وقوله ولا ينفك عنها صفة أخرى معطوفة عليها وقوله فان الاثنين تعليل لاختلاف المراتب بالاعداد والشرط الثاني تقييد له محذوف جوابه لدلالة ما قبله عليه أي وان كانت واحدة في كونها جميع الآحاد فهي حقائق مختلفة (فالجمع يأخذها) أي يتناولها ويصدق عليها صدق الجنس على الانواع (فيقول بها منها) أي فيقول بأحدية كل حقيقة من عين تلك الحقيقة التي هي جمع معين من آحاد معينة لها هيئة اجتماعية خاصة أي صورة نوعية تخالف بها جميع المراتب الاخر (ويحكم بها عليها) أي ويحكم بالاحدية النوعية على تلك الحقيقة (وقد ظهر في هذا القول عشرون مرتبة) هي من الواحد الى التسعة التي هي مراتب الآحاد ثم العشرة والعشرون فانه اسم لعقد خاص لا باعتبار أنه عقدان من العشرة وكذا الثلاثون والاربعون والخمسون والستون والسبعون والثمانون والتسعون ثم المائة ثم الالف فقد دخلها التركيب عما به الاشتراك وهو جمع الآحاد وما به الامتياز من الصورة النوعية الا الواحد فانه لا تركيب فيه وليس بعدد وله مرتبة خاصة في الوجود هي كونه أصل العدد ومنشأه ولهذا قال (وقد دخلها التركيب) ولم يقل فان جميع المراتب مركبة أي دخلها التركيب وجعلها عددا والضمير في دخلها يرجع الى المراتب العشرين فيجوز أن يرجع الى كل مرتبة من العدد فلا يتناول الواحد (فما تنفك تثبت عين ما هو منفي عندك لذاته) أي لا تزال تثبت للكل انه واحد أي حقيقة واحدة ومرتبة واحدة وكل منها عين الآخر بهذا الاعتبار ثم تقول ان الواحد غير البواقي لانها عدد والواحد ليس بعدد وهو منشأ العدد وهي ليست كذلك وتقول لسائر المراتب ان كلا منها عدد وجمع آحاد فكل منها عين الاخرى بهذا الاعتبار وكل واحد منها حقيقة نوعية وغير الاخرى فان الاثنين نوع غير الثلاثة والاربعة وسائر الاعداد وكذا الثلاثة فقد أثبت لكل واحدة انها عين الاخرى ونفيت عنها انها عين الاخرى لذاته (ومن عرف ما قررناه في الاعداد وان نفيها عين ثبتها علم أن الحق المنزه هو الخلق المشبه وان كان قد تميز الخلق من الخالق) أي من عرف أن الواحد بذاته منشئ الاعداد بتجلياته وتعيناته فهو المسمى بالكثير باعتبار تعدد التجليات والتعينات في مراتب ظهوراته والتعدد نعت له بتلك الاعتبارات لا باعتبار الحقيقة الواحدية من حيث هو واحد وكل واحد من

وعلى كلا التقديرين (فالجمع يأخذها) أي يأخذ عينا واحدة كالواحد (فيقول بها) أي يتكلم بتلك العين الواحدة فالباء للصلة (منها) أي ابتداء بكلمة من هذه العين الواحدة (ويحكم) الجمع (بها) أي بهذه العين الواحدة (عليها) أي على هذه العين الواحدة فاذا كان المأخوذ عينا واحدة والقول بها ومنها والحكم بها عليها فلا شئ في كل مرتبة خارج عنها فكان العين الواحدة موضوعة ومحمولة في كل مرتبة فالموضوع عين المحمول وبالعكس فما كان المحكوم عليه بالاثنينية والثلاثة والاربعة الى غير نهاية الا عينا واحدة فهي المسمى باسماء المحدثات بحسب المراتب وهو قول الخراز فالعين الواحدة تسمى واحدة في مرتبة واثنين في مرتبة وثلاثة في مرتبة فما تجري هذه الاحكام الا على عين واحدة اه بالي

(الحق المنزه) هو الخلق المشبه من وجه وبالعكس من وجه وان كان قد تميزا من وجه وهو الوجوب والامكان اه بالي

حيث انه حقيقة معينة وحدانية ليس بواحد من حيث التركيب ولا اشتمال على مراتب الوحدوان نفى الواحدية عن كل عدد واثباتها له فانه حقيقة واحدة من الاعداد فالواحد محيط باوله وآخره ونفى الجمعية التى هى التعدد عين اثباتها له وان كل عدد غير الآخر باعتبار وعينه باعتبار عرف أن الحق المنزه عن التشبيه باعتبار الحقيقة الاحدية هو الخلق المشبه باعتبار تجليه فى الصورة المتعينة فمن نظر الى الاحدية الحقيقية المتجلية فى صور التجليات والتعينات قال حق ومن نظر التعدد والتكاثر قال خلق ومن تحقق ماذكرناه قال حق من حيث الحقيقة خلق من حيث الخصوصية الموجبة للتعدد كما أشار اليه الشيخ العارف أبو الحسين النورى قدس سره لطف نفسه فسماه حقا وكثف نفسه فسماه خلقا فان الحقيقة الاحدية فى الكل تلطف عن الابصار بل البصائر أى عن الحس والعقل والصور المتعينة بالخصوصيات المتمايزة من الهيآت والاشكال والالوان تكثف فتدرك بها (فالامر الخالق المخلوق والامر المخلوق الخالق) بالاعتبارين على مامر من ظهور الهوية بصورة الهاذية تحقق والهاذية بالهوية فهو هذا وهذا هو طرد او عكسا (كل ذلك من عين واحدة لا بل هو العين الواحدة وهو العيون الكثيرة) على ما بين فى الواحد الكثير (فانظر ماذا ترى قال يا أبت افعل ما تؤمر والولد عين أبيه فما رأى يذبح سوى نفسه وفداه بذبح عظيم فظهر بصورة كبش من ظهر بصورة انسان وظهر بصورة ولد لا بل بحكم ولد من هو عين الوالد وخلق منها زوجها فما نكح سوى نفسه فمنه الصاحبة والولد والامر واحد فى العدد) أى العين الواحدة بالحقيقة تعدد بكثرة التعينات عيونا كثيرة وتلك التعينات قد تكون كلية كالتعين الذى صارت الحقيقة الاحدية به انسانا وقد تكون جزئية كالذى صار به ابراهيم فان المتعين بالانسانية المطلقة هو الذى صار بعد التعين النوعى بالتعين الشخصى ابراهيم وبتعين آخر اسمعيل فالمتعين بالانسانية المطلقة لم يذبح سوى نفسه بذبح عظيم هو نفسه بحسب الحقيقة قد تعينت بتعين نوعى آخر متشخصة بتعين شخصى فالحقيقة الواحدة التى ظهرت بصورة انسان هى التى ظهرت بصورة كبش بحسب التعينين المختلفين نوعا وشخصا ولما كانت الصورة الانسانية فى الوالد والولد محفوظة باقية على واحدية النوعية اضرب عن غيرية الصورة فى الوالد والولد وأثبت غيرية الحكم فقال لا بل بحكم ولد فان صورتهما واحدة وهى الصورة الانسانية ولم يتغير الا حكم الوالدية والولدية فحسب وكذا بين آدم وحواء فانهما وأولادهما واحد فى الانسانية فالامر واحد فى الحقيقة متعدد بتعينات نوعية وشخصية لا ينافى الوحدة الحقيقية فهو واحد فى صورة العدد (فمن الطبيعة ومن الظاهر منها) يعنى كذلك الوجود الحق الواحد يتعين بتعين كلى يكون بها طبيعة ويظهر منها تعينات ثنائية وثلاثية أجسام طبيعية لها كيفيات متضادة وليس الطبيعة ولا ما ظهر منها الا العين الاحدية

(فالامر الخالق المخلوق) من وجه (والامر المخلوق الخالق) من وجه فمنهم من نظر الى الخلق ولا يرى الخالق ومنهم من يرى الخالق ولا يرى المخلوق ومنهم من جمع بينهما فى كل مقام ومرتبة وهو أكمل الناس والمرشد الاكمل وعرف وجه الاتحاد والامتياز اه (وهو) أى العين من حيث أسماؤه وصفاته (العيون الكثيرة) أى الحقائق المختلفة فما فى الكون الا الحق اه بالى الطبيعة هى القوة السارية فى الاجسام كلها وأشار الى ان الامر الواحد فى العدد هو الطبيعة ثم بين بعد الاستفهام حالهما ونقل كلامه من الجمع الى الفرق بقوله

التی هی حقیقة الحق (ومارأیناها نقصت بما ظهر عنها وما ازدادت بعدم ما ظهر غیرها) لانها کلیة طبیعیة معقولة لاتزیدولاتنقص ولاتتغیر بنقصان جزئیاتها وکثرتها وتغیرها فان الحقائق الکلیة کلمات الله ای لاتبدیل فیها (وما الذی ظهر غیرها) بحسب الحقیقة (وماهی عین ماظهر) بحسب التعین فان المتعین المخصوص من حیث تعینه غیر المطلق وغیر المتعین الآخر (لاختلاف الصور بالحکم علیها) فان لکل صورة من الصور المتعینات حکما خاصا لیس لغیرها (فهذا بارد یابس وهذا حار یابس یجمع بالیبس وأبان بغیر ذلک) مثال لاختلاف الصور بالاحکام فان الاصل الواحد جمع بینهما بالیبس وفرق بالحر والبرد وکذا بارد رطب وحار رطب فانه جمع بالرطب وفرق بالحر والبرد وکذا بارد رطب و بارد یابس فقد جمع بالبرد وفرق بالرطوبة والیبوسة والجامع الطبیعة أی الاصل الذی یحفظ فی الکثرة جهة الجمعیة الاحدیة (لابل العین الطبیعیة) أی العین الواحدة التی هی حقیقة الحق هو الطبیعة فی الحقیقة ظهرت فی العالم العقلی بصورتها وتلبست بتعینها الکلی فسمت طبیعة (فعالم الطبیعة صور فی مرآة واحدة) أی صور متضادة الکیفیات فی مرآة الطبیعة الواحدة کما ان الطبیعة وسائر حقائق العالم صور مختلفة التعینات فی مرآة واحدة هی الوجود الحق الواحد المطلق علی ماهو شهود المحقق وکشف الکامل الموحد (لابل صورة واحدة فی مرایا مختلفة) أی صورة الطبیعة الواحدة فی مرایا قوابل مختلفة متضادة الکیفیات بعکس ماذکر لظهور الوجود الواحد الحق فی مرایا الحقائق والاعیان علی ماهو شهود العارف الموحد المعاین (فما ثم الاحیرة لتفرق النظر) أی نظر أهل الحجاب الناظرین بالفکر العقلی لتحیرهم فی أنه واحد فی مرایا مختلفة أو کثیر فی مرآة واحدة (ومن عرف ماقلناه لم یحر) أی من عرف ان الوجود الحق یظهر فی الاعیان بحسب التعینات المختلفة بصور مختلفة فیقبل أحکاما مختلفة لم یحر لصدق الامرین جمیعا باعتبار شهود الکثرة فی الذات الواحدة لتجلیها بصور الاعیان ولاعتبار شهود الوحدة فی صور الکثرة لتحققها بالحقیقة الاحدیة (وان کان فی مزید علم) أی لم یتحیر وان کان فی مزید علم باعتبار المشهدین کما قیل ان معنی قوله رب زدنی تحیرا رب زدنی علما فان علم العارف المحقق فی المشهدین جمیعا عائد الی العین الثابتة لا الی الحق کما قال (ولیس الا من حکم المحل والمحل عین العین الثابتة فبها یتنوع الحق فی المجلی فتتنوع الاحکام علیه فیقبل کل حکم ومایحکم علیه الاعین ماتجلی فیه وما ثم الاهذا) فالتحیر انما یکون فی البدایة اذا کان النظر العقلی باقیا والحجاب الفکری مبتدا فاذاتم الکشف وصفا العلم الشهودی والعرفان الذوقی ارتفع التحیر مع زیادة العلم بشهود الوجود الواحد الحق المتجلی فی صور الاعیان التی هی مقتضی الاسم العلیم والتجلی الذاتی والفیض الاقدس أوشهود الاعیان الثابتة فی الوجود الواحد الحق الذی لاخصوصیة ولاحیثیة له فانه حق کل حقیقة وبه تحققت الاعیان فی حقائقها بعد التعین الاول الذی ظهر به العین الواحدة المتکثرة بالتعینات المتنوعة فیتنوع الحق فی الاعیان المختلفة الخصائص والاحکام فیقبل حکم کل مایتجلی فیه من الاعیان فیکون کل عین عین حاکمة علیه بما فیه ولایقبل الحکم الامن ذاته فان الذات هی الحاکمة أولا علی کل عین بما فیه بعالمیتها وماثم أی فی الوجود الا هو وحده شعر

(وما الذی ظهر غیرها وماهی عین ماظهر) أی ماظهر من الطبیعة غیر الطبیعة وکذلک الطبیعة غیر ماظهر منها لاختلاف الصور بالحکم علیها اه بالی

(فالحق

(فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا *) أي باعتبار ظهوره في صور الاعيان وقبول الاحكام منها (وليس خلقا بهذا الوجه فاذكروا) أي بحسب الاحدية الذاتية وأسمائه الاول في الحضرة الالهية الواحدية فانه بذلك الوجه موجد الموجودات وخالق المخلوقات فلا يكون خلقا بذلك الاعتبار (من يدر ما قلت لم تخذل بصيرته * وليس يدريه الا من له بصر) ظاهر فان البصيرة التي يدرك بها باطن الحق والبصر الذي يدرك به ظاهره اذا وفقهما الله وأيد صاحبهما بنوره فرق بهما بين الاعتبارين وعلم ان الحق بأي الاعتبارين خلق وبأيهما حق (جمع وفرق فان العين واحدة * وهي الكثيرة لا تبقي ولا تذر) أي الوجود الواحد الحق في مرتبة الجمع الاسمائي اله وفي مرتبة الفرق مخلوق فليس في الوجود غيره فانه العين الواحدة وهي بعينه الكثيرة بالتعينات وهي نسب لا تحقق لها بدونه فلا موجود الا وحده (فالعلي لنفسه هو الذي يكون له الكمال الذي يستغرق جميع الامور الوجودية والنسب العدمية بحيث لا يمكن أن يفوته نعت منها وسواء كانت محمودة عرفا وعقلا وشرعا أو مذمومة عرفا وعقلا وشرعا) أي العلي بالعلو الذاتي الحقيقي لا الاضافي هو الذي له الكمال المطلق الشامل لجميع الكمالات الثابتة لجميع الاشياء وجودية كانت أو عدمية محمودة من جميع الوجوه أو مذمومة بوجه فان بعض الكمالات أمور نسبية تكون بالنسبة الى بعض الاشياء مذمومة كشجاعة الاسد بالنسبة الى فريسته والكامل المطلق هو الذي لا يفوته شئ من النعوت والاخلاق والافعال والا كان ناقصا من تلك الحيثية (وليس ذلك الا لمسمى الله خاصة) أي ولا يكون ذلك العلو الذاتي والكمال المطلق الا للذات الاحدي المتعين بالتعين الاول في الحضرة الواحدية الجامعة للاسماء كلها وهو الاسم الاعظم الذي هو عين مسمى الله أو الرحمن باعتبار أحديته جميع الاسماء المؤثرة الفعالة لا باعتبار كثرتها (وأما غير مسمى الله خاصة مما هو مجلى له أو صورة فيه فان كان مجلى له فيقع التفاضل لا بد من ذلك بين مجلى ومجلى وان كان صورة فيه فتلك الصورة عين الكمال الذاتي لانها عين ما ظهرت فيه فالذي لمسمى الله هو الذي لتلك الصورة) قوله مما هو مجلى له أو صورة بيان لغير مسمى الله باعتبار المشهدين المذكورين فان شهود الواحد الحق في الاعيان يوجب كونها مجالي له فيكون له وجوه بحسبها ولا بد من التفاضل بين المجالي بحسب ظهوره في بعضها بجميع الاسماء كالانسان الكامل أو بأكثرها كالانسان الغير الكامل أو بأقلها كالجمادات وشهود الصور في الوجود الحق يوجب أن يكون لكل واحدة من تلك الصور عين الكمال الذاتي الذي للكل أي لمسمى الله فانها عين الذي ظهرت هي فيه فالذي لمسمى الله هو لها وفي بعض النسخ فتلك الصورة عين الكمال الذاتي لان كل صورة ظهرت فيه هي

(جمع) بين الحق والخلق وقل الحق عين الخلق (وفرق) بينهما وقل الحق ليس بخلق (فان العين واحدة وهي الكثيرة) فيقبله الجمع والفرق (لا تبقي) أنت في الجمع بعد الجمع بل فرقه (ولا تذر) أي لا تترك الجمع في التفريق بل جمع في عين التفريق وفرق في عين الجمع فان من فرق فلم يجمع في عين تفريقه ولم يفرق في عين جمعه فقد تفرق نظره فتأمله الاخيرة وهذا هو خلاصة ما ذكره تفصيلا ثم رجع الى ما كان بصدده فقال (فالعلي لنفسه) الخ (النسب العدمية) الامور الكلية الشاملة لجميع الموجودات كالوجود والحياة اه بالى (أو صورة فيه) أي أو كان غير مسمى الله صفة ظهرت في مسمى الله هذا ناظر الى ان صفات الله ليست عين ذاته من وجه اه (لانها عين ما ظهرت فيه) وهو مسمى الله فكان لها العلو الذاتي لاتحاد الصفة مع الذات اه بالى

عينه فالذي له هو الذي لهما وما في المتن أوجه وأظهر والفاء في قوله فان كان يجلي له هي التي تأتي في جواب أما الشرطية التي دخلت عليها خبر المبتدا الذي هو غير مسمى الله (ولا يقال هي هو) باعتبار تعينها وخصوصيتها (ولا هي غيره) باعتبار حقيقتها (وقد أشار أبو القاسم بن قسي) بفتح القاف وتخفيف السين وتشديد الياء (في خلعه) أي في كتابه المسمى بخلع النعلين (الى هذا بقوله ان كل اسم الهي يتسمى بجميع الاسماء الالهية وينعت بنعتها وذلك هنالك ان كل اسم يدل على الذات وعلى المعنى الذي سيق له ويطلبه) أي سيق ذلك الاسم لذلك المعنى أي صيغ وأطلق على الذات باعتبار ذلك المعنى ويطلب في ذلك المعنى ذلك الاسم أي يقتضيه ذلك ويطلب ذلك المعنى لانه حقيقة الاسم (فمن حيث دلالته على الذات له جميع الاسماء ومن حيث دلالته على المعنى الذي ينفرد به يتميز عن غيره كالرب والخالق والمصور الى غير ذلك فالاسم عين المسمى من حيث الذات والاسم غير المسمى من حيث ما يختص به من المعنى الذي سيق له) ظاهر غني عن الشرح (فاذا فهمت ان العلي ما ذكرناه علمت أنه ليس علو المكان ولا علو المكانة) أي اذا علمت ان العلي لنفسه أي بالعلو الذاتي ما ذكرناه علمت أن علوه ليس علو المكان ولا علو المكانة (فان علو المكانة يختص بولاية الامر كالسلطان والحكام والوزراء والقضاة وكل ذي منصب سواء كانت فيه أهلية ذلك المنصب أولم تكن والعلو بالصفات ليس كذلك فانه قد يكون أعلم الناس يتحكم فيه من له منصب التحكم وان كان أجهل الناس فهذا أعلى المكانة بحكم التبع ما هو علي في نفسه فاذا عزل زالت رفعته والعالم ليس كذلك) هذا دليل على الفرق بين العلو الذاتي والعلو التبعي الذي هو بواسطة المكان أو المكانة وقد بينه في علو المكانة فانه أرفع ليعلم منه الفرق بين الذاتي والتبعي وذلك ان العلو التبعي عرضي يزول بزوال متبوعه كما ذكر وأما الذاتي فلا يمكن زواله فيكون أعلى مراتب العلو وقد تمثل بالعلو الوصفي الذي هو دونه فانه اذا كان الوصف لازما كان العلو ممتنع الزوال فمن كان أعلم كان أعلى بالصفة النفسية لا بالتبعية فما ظنك بمن هو أعلى بالذات قد يجتمع أنواعه من العلو بالذات والصفة والمكانة والمكان كما في الحق تعالى فان له أعلى المكانات والمراتب وأعلى الاماكن وان كان المكان في حقه مجازا كالعرش وأما علوه بالذات والصفات فظاهر وللانسان الكامل أوفر نصيب منها كادريس عليه السلام في شرف ذاته وعلوها وكمال علمه ومكانة نبوته ومكانه في قوله ورفعناه مكانا عليا اللهم ارزقنا حظا وافرا ونصيبا كاملا منها بفضلك يا أرحم الراحمين

(فص حكمة مهيمية في كلمة ابراهيمية)

انما خصت الكلمة الابراهيمية بالحكمة المهيمية لان التهييم من الهيمان وهو شدة الوله الذي

أي لا يقول أهل النظر هي هو ولا هي غيره وأما أهل الله فقد قالوا هي هو وهي غيره من جهتين (الى هذا) أي كون الصفة والاسم عين الذات من وجه وغيره من وجه (وذلك هنالك) أي ذلك قال ثم بيان هذا الكلام في ذلك المقام الخ (ان العلي ما ذكرناه) وهو قوله فالعلي لنفسه (علمت انه) أي ان العلو المسمى الله (ليس علو المكان ولا علو المكانة) أي ليس سبب لعلو المكان والمكانة وان وجدا فيه بل سبب علوه ذاته فعلوه بهما عين علوه الذاتي اذهما من جملة الكمالات استغرق الذات بها فالعلو الذاتي هو للمسمى الله خاصة (فان علو المكانة) أي العلو الذي المكانة سبب له في الدنيا (يختص) بعرف عالم الشهادة من جنس الانسان ولا ينافي قوله علو المكان بالعمل وعلو المكانة بالعلم بولاة الامر اهـ بالي

هو العشق بان تجلى له الحق بجلال جماله أى بكمال الذات الاحدية بجميع الصفات مع بقاء حجاب انيته فهام لقوة انحيازه الى المحبوب من كل وجه فلا ينحاز الى جهة تعينه وتقيده لما قبل من نور الذات جميع الصفات بقابلية العينية وهى معنى الخلة الدالة على تخلل المحبوب محبة وتخلق المحب بأخلاقه فان ابراهيم خليل الله كان أول من كوشف بالذات ولولا بقية قابليته لارتفع عنه الهيمان الموجب لترك أباه وولده وماله والتحقق بالاحدية الموهوبة لمحمد حبيب الله عليه السلام فانه تبعه فى الاتصاف بجميع الصفات مع كشف الذات وسبقه بالتحقق بالاحدية الحقيقية بالبقاء بالحق بعد الفناء التام بارتفاع البقية دونه ولهذا ورد فى الصحاح ان أول ما يكسى من الخلق يوم القيامة ابراهيم عليه السلام فانه أول من كملت به أحكام الوجوب فى مرتبة الامكان أى ظهر بالصفات الالهية كلها مع بقاء القابلية العينية بخلاف الخلة المحمدية الموهوبة له كما ذكرها فى خطبة قبل وفاته بخمسة أيام وقال فيها بعد حمد الله والثناء عليه أيها الناس انه قد كان لى فيكم اخوة وأصدقاء وانى أبرأ الى الله أن أتخذ أحدا منكم خليلا ولو كنت متخذا خليلا لاتخذت أبا بكر خليلا ان الله اتخذنى خليلا كما اتخذ ابراهيم خليلا وأوتيت البارحة مفاتيح خزائن الارض والسماء فانه المحبة التى لقب بها حبيب الله كما رمز اليه فى الحديث ان الناس اذا التجؤا يوم القيامة الى الخليل أن يشفع لهم يقولون أنت خليل الله اشفع لنا يقول لهم انما كنت خليلا من وراء وراء وفيه أيضا ان الناس يلتجؤن الى نبينا يوم القيامة حتى ابراهيم عليه السلام وأنه شفيع الكل وسر ذلك ان كل واحد من النبيين له مقام الجمعية الالهية وهو مقام قاب قوسين أى جميع الصفات المبدئية والمعادية وامتاز محمد عليه السلام بالتحقق بالاحدية المشار اليه بأو أدنى لاستواء حكم الظاهر والباطن فيه نختمه بالاحدية وقد غلب على ابراهيم حكم الباطن فهام كما غلب على موسى حكم الظاهر فلك وعلا وقهر (انما سمى الخليل خليلا لتخلله وحصره جميع ما اتصف به الذات الالهية قال الشاعر

قد تخللت مسلك الروح منى * وبذا سمى الخليل خليلا

كما يتخلل اللون المتلون فيكون العرض بحيث جوهره ماهو كالمكان والمتمكن) شبه اتصاف الذات بالصفات باتصاف الجوهر بالاعراض فان حلول العرض فى الجوهر حلول سريانى لشمول العرض جميع أجزاء الجوهر بحيث لا يخلو جزء منه ظاهرا أو باطنا بخلاف حلول المتمكن فى

اعلم ان التخلل عبارة عن السريان ومعنى سريان الحق فى العبد وجود أثر ذاته وصفاته فى وجود العبد مع كون الحق منزها بجميع صفاته عن هذا السكون لان الاتحاد من كل الوجوه باطل عندهم فلما نزل الحق نفسه منزلة العبد فاثبت لنفسه ماهو من خواص عبده فقال مرضت وجعت علمنا ان المريض والجائع ليس صورة العبد بل هو الروح المتصف بصفات الله تعالى الظاهر فى صورة العبد بالهيكل المحسوس المشاهد فما أثبت صفات المحدثات فى الحقيقة لنفسه بل أثبت لاثر نفسه تنبيها على انه واجب التعظيم فانه ظل الله تعالى فالله عظم ظله كما عظم نفسه وما قاله الا تعظيما للعباد فمن عاده فقد عادا الحق ومن أشبعه فقد أشبع الحق على طريق من أكرم عالما فقد أكرمنى وهذا مخصوص بالانسان دون غيره لان كمال ظهور الحق فيه لا فى غيره لذلك لا يثبت لنفسه صفات سائر المحدثات ومعنى سريان العبد فى الحق احاطته جميع ما اتصف به ذات الحق بحسب استعداده فانظر بنظر الانصاف كيف عادت مسائل الفن بتوجيهنا الى سيرتها الاولى سيرة الشريعة اهـ بالى

المكان كسريان السواد فى الجسم وهو تشبيه المعقول بالمحسوس للتفهيم وكذلك نفس التخلل فى المحبة استعمال مبنى على التشبيه فان اتصاف العبد بصفة الحق وحصره بجميع صفاته ليس تخللا بمعنى الامتزاج بل هو محو صفات العبد بتجلى الصفات الالهية له وقيامه بحق صفاته حتى يكون العبد مسمى باسماء الله تعالى كما ذكر فى حق ابراهيم عليه السلام وهى الكلمات التى ابتلاه الله بهن فاتمهن فقال له انى جاعلك للناس اماما فمعنى الخلة بالحقيقة ظهوره بصورة الحق فيكون الحق سمعه وبصره وسائر قواه فبه يسمع العبد وبه يبصر وتسمى هذه المحبة حب النوافل لكون الصفات الزائدة على ذات العبد ففناؤه فى الحق بها حب النوافل أى الزوائد كأنه تخلل حضرات الاسماء الالهية فتقرب به بصفات نفسه فكساه الله تعالى صفاته أو بالعكس لقوله (أو لتخلل الحق وجود صورة ابراهيم) وهو اتصاف الحق بصفات ابراهيم وصورته بأن يتعين بتعينه فيضاف اليه جميع ما يضاف الى ابراهيم من الصفات فيفعل الله تعالى ما يفعل بابراهيم ويسمع بسمعه ويرى بعينه وهو حب الفرائض اذ لا يوجد ابراهيم الا به ضرورة انعدامه بنفسه (وكل حكم يصح من ذلك كما ذكر فان لكل حكم موطنا يظهر به لا يتعداه) أى انما يصح الحكم الاول وهو ظهور ابراهيم بصورة الحق فى جناب الحق ومواطن قربه فى الحضرة الالهية وفى الدار الآخرة والحكم الثانى وهو ظهور الحق بصورة ابراهيم من حيث تعينه فى وجوده حتى تصدر عنه الصفات الخلقية وتضاف اليه صفات النقص كالتأذى فى قوله يؤذون الله والمكر فى قوله ومكر الله والاستهزاء فى قوله الله يستهزئ بهم والسخرية فى قوله سخر الله منهم بسبب تعينه بعين العبد لا من حيث حقيقته وقد يضاف اليه صفات الكمال فكلا الحكمين فى مواطن الحب كالرمى فى قوله ومارميت اذ رميت ولكن الله رمى فان هذا الايضاف اليه والحكم به عليه قد يصح فى موطن حب الفرائض والنوافل جميعا فقوله (ألا ترى الحق يظهر بصفات المحدثات وأخبر بذلك عن نفسه وبصفات النقص وبصفات الذم) استشهاد ومثال للقسم الثانى وقوله (ألا ترى المخلوق يظهر بصفات الحق من أولها الى آخرها) استشهاد ومثال للحكم الاول كاتصاف العبد بالعلم والرحمة والكرم وأمثالها (وكلها حق له كما هى صفات المحدثات حق للحق) أى وجميع صفات الحق تعالى حق واجب ثابت للمخلوق لان حقيقة المخلوق هو الحق الظاهر بحقيقته فى صورة عينه وصفاته صفاته فهى حق للمخلوق من حيث الحقيقة وكذلك جميع صفات المحدثات حق واجب ثابت للحق تعالى فانها شؤونه واذا كان وجود المحدثات وجوده الظاهر فيها فكيف بصفاتها وصفات المحدثات بدل من الضمير أو بيان فانه يجرى مجرى التفسير كأنه قال كما هى أى صفات المحدثات حق للحق (الحمد لله فرجعت اليه عواقب الثناء من كل حامد ومحمود) فان الحمد صفة كمال من كمالاته تعالى يصدر منه حقيقة فانه هو الظاهر فى صورة الحامد مظهرا لكماله بالحمد والثناء الذى هو حقيقة لكل محمود وهو عينه المتجلى فى صورة ذلك المحمود بالكمال الذى يستحق به الحمد (واليه يرجع الامر كله فعم ماذم وحمد وماثم الا محمود أو مذموم) اما عمومه لما حمد فظاهر مما مر واما عمومه لما ذم فان الذم العقلى والعرفى والشرعى لا يترتب الا على متعين نسبى ذاتا كان أو صفة باعتبار تعينه ونسبته الى متعين يوجب انعدامه أو انعدام كمال له ولو انقطع النظر عن ذلك التعين النسبى انقلب مدحا

(وكلها) أى كل صفات الحق حق له أى ثابت للمخلوق وينعت بها ولولا تخلل العبد الحق لما صح هذا الحكم اه بالى

وجدا

وجد بحسب الحقيقة وبحسب نسب أخرى أكثر من تلك النسبة كما أن الشهوة مذمومة والزانى والزنا مذمومان ولا شك أن حقيقة الشهوة هي قوة الحب الالهي السارى فى وجود النفس وهو محمود بذاته ألا ترى أن العنة كيف ذمت فى نفسها وكذا الزانى باعتبار أنه انسان والزنا باعتبار أنه وقاع فعل كمالى لولم يقدر الانسان عليه كان ناقصا مذموما فالشهوة باعتبار حقيقتها التى هى الحب وباعتبار تعينها فى الصورة الذكورية والانوثية وكونها سبب حفظ النوع وتوليد المثل وموجبة اللذة كمال محمود وكذا الزنا باعتبار قطع النظر عن هذا العارض كان محمودا فى نفسه وبسائر النسب فانقلب الذم حمدا فى الجميع ولم يبق توجه الذم الا على عدم طاعة الشهوة العقل والشرع وترك سياستهما لها فكونها مذمومة انما هو بالاعراض عن حكمهما حتى أدى فعلها الى انقطاع النسب والتربية والارث واختلال النظام بوقوع الهرج والمرج وهو فتنة وكلها أمور عدمية راجعة الى اعتبار التعين الخلقى وجهة الامكان وصفات الممكنات باعتبار عدميتها والا فالوجود والوجوب واحكامهما كلها محمودة والامر حمد كله (اعلم أنه ما تخلل شئ شيأ الا كان محمولا فيه فالمتخلل اسم فاعل محجوب بالمتخلل اسم مفعول فاسم المفعول هو الظاهر واسم الفاعل هو الباطن المستور) المتخلل هو النافذ فى الشئ المتغلغل فى جوهره كالماء فى الشجر ولا شك أن ذلك الشئ حامل له ظاهر والمحمول مستور فيه باطن (وهو) أى المتخلل (غذاء له) أى لما يتخلله (كالماء يتخلل الصوفة فتربو به وتتسع) قوله (فان كان الحق هو الظاهر فالخلق مستور فيه فيكون الخلق جميع أسماء الحق سمعه وبصره وجميع نسبه وادراكاته وان كان الخلق هو الظاهر فالحق مستور باطن فيه فالحق سمع الخلق وبصره ويده ورجله وجميع قواه كما ورد فى الخبر الصحيح) اشارة الى مقامى قربات الفرائض والنوافل فان الاصل هو الحق الواجب فهو الفرض والخلق هو النفل الزائد فاذا كان الحق ظاهرا كان الخلق متخللا محمولا فيه خفيا وكان جميع أسماء الحق وصفاته كسمعه وبصره وسائر قواه وجوارحه كما قال عليه السلام ان الله قال على لسان عبده سمع الله لمن حمده وقال هذه يد الله وأشار الى يده وقال تعالى ولكن الله رمى واليد يد محمد عليه السلام وقد نفى عنه الرمى حيث قال وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى وذلك قرب الفرائض وان كان الخلق ظاهرا كان الحق متخللا محمولا فيه مستورا فكان سمع العبد وبصره وجميع جوارحه وقواه كما جاء فى الحديث وذلك قرب النفل وكلا الامرين جائز فى ابراهيم كما ذكر (ثم ان الذات لو تعرت عن هذه النسب لم يكن الها وهذه النسب أحدثتها أعياننا فنحن جعلناه بمألوهيتنا الها فلا يعرف حتى نعرف قال عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه وهو أعلم الخلق بالله) يعنى ان الذات الالهية لا تثبت لها الصفات والنسب الاسمائية الا بثبوت الاعيان فان الصفات نسب والنسب لا تثبت بدون المنتسبين فالالهية لا تثبت الا بالمألوهية والربوبية

(وادراكاته) عطف بيان لقوله (جميع أسماء الحق) هذا نتيجة قرب الفرائض فشاهد العبد فى ذلك المقام فى مرآة وجوده الوجود الحق ويرى ان الحق يسمع به ويبصر به وكان الاحكام كلها للحق لكن بسبب العبد وهذا اذا تجلى الله لعباده باسمه الباطن وحينئذ كان العبد باطنا والحق ظاهرا اه (واذا كان الخلق هو الظاهر فالحق مستور وباطن فيه) أى فى الخلق فالحق سمع الخلق وبصره ويده اه بالى

(وهذه النسب) أى الصفات الالهية التى ثبتت للحق كالخالق والرازق الى غير ذلك من الصفات الاضافية فلا يعلم الحق من غير نظر الى العالم

بالمربوبية وكذا الخالقية والرازقية وأمثالهما ولا يعرف أحد المتضايفين الا بالا آخر ولذلك تعلق عليه السلام معرفة الرب بمعرفة المربوب (فان بعض الحكماء وأبا حامد ادعوا أنه يعرف الله من غير نظر في العالم وهذا غلط نعم تعرف ذات قديمة أزلية لا تعرف انها اله حتى يعرف المألوه فهو الدليل عليه) أبو حامد هو الغزالي رحمه الله والمراد ان الذات الموصوفة بصفة الالوهية لا تعرف الا بالمألوهية كما مر بل العقل يعرف من نفس الوجود وجود الواجب وهو ذات قديمة أزلية فان الله بالذات غني عن العالمين لا بالاسماء فالمألوه هو الدليل على الاله (ثم بعد هذا في ثاني حال يعطيك الكشف ان الحق نفسه كان عين الدليل على نفسه وعلى ألوهيته وان العالم ليس الا تجليه في صور أعيانهم الثابتة التي يستحيل وجودها بدونه وانه يتنوع ويتصور بحسب حقائق هذه الاعيان وأحوالها وهذا بعد العلم به منا انه الهنا) يعني انه لما اهداه العقل انه لا بد من وجود واجب بذاته غني عن العالمين انكشف عليه ان ساعده التوفيق ان ذلك الوجود الحق الواجب هو المتجلي في صور أعيان العالم بذاته وان أول ظهوره هو تجليه في الجوهر الواحد والعين الواحدة المرتسمة بصور الاعيان الثابتة العلمية كلها ولا وجود لها الا به فهي به موجودة أزلا وأبدا وينسبه اليها بنسب أسمائه بل التعينات العينية كلها صفاته وبها تميز أسماؤه وتظهر الالهية بظهورها به في صور العالم فهو الظاهر في صورة العالم والباطن في صور أعيانه والعين واحدة في ظهورها فذلك عين الدليل على نفسه وبعد علمنا به منا أنه الهنا علمنا أنه يتنوع ويتصور بحسب حقائق هذه الاعيان وأحوالها فانها هو لا غيره وقوله انه الهنا بدل من الضمير في به أي بعد العلم بانه الهنا (ثم تأتي الكشف الآخر فتظهر لك صورنا فيه فيظهر بعضنا لبعض في الحق فيعرف بعضنا بعضا ويتميز بعضنا عن بعض) الكشف الاول هو الفناء في الحق لان الشاهد والمشهود في ذلك الكشف ليس الا الحق وحده ويسمى الجمع والكشف الثاني هو البقاء بعد الفناء فيظهر في هذا المقام صور الخلق ويظهر بعض الخلق للبعض في الحق فيكون الحق مرآة للخلق على أن الوجود الواحد قد تكثر بهذه الصور الكثيرة فالحقيقة حق والصور خلق فيعرف بعض الخلق بعضا ويتميز البعض عن البعض في هذا الشهود (فمنا من يعرف ان في الحق وقعت هذه المعرفة لنا بنا ومنا من يجهل الحضرة التي وقعت فيها هذه المعرفة بنا أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين) أي فمنا المكاشف بالكشف الثاني من لا يحتجب بالخلق عن الحق فيعرف الكثرة الخلقية في عين الحقيقة الاحدية الحقية وهو أهل الكمال لا يحجبهم الجلال عن الجمال والجمال عن

(ثم بعد هذا) أي بعد معرفتك الحق بالعالم وهو أول مرتبة في العلم بالله لانه استدلال من الاثر الى المؤثر ولا توقف له على الكشف فان الاستدلال المذكور يوصل الى هذا الكشف على معنى انه استدللنا بوجودنا الخارجي الى أعياننا الثابتة لانه أثرها واستدللنا بأعياننا على ألوهيته وهي صفات الله وأسماؤه واستدللنا باسمائه وصفاته على ذاته تمت مرتبة الاستدلال (ثم يعطيك الكشف) ان أعياننا الثابتة عين الصفات والاسماء عين الذات فكان الحق نفسه عين الدليل على نفسه وعلى ألوهيته فاذا كان الحق عين (الدليل) كان نفس الحق دليلا (على نفسه وعلى ألوهيته) لا العالم بل العالم مرآة لفيضانه الوجود فيه بالتجلي الاسمائي كالمرآة فان المرآة ليست دليلا على وجود الرائي بل الدليل هو الصورة الحاصلة فيها من الرائي التي هي عين الرائي فكان الرائي عين الدليل على نفسه ولا تحصل له هذه المعرفة لان المعرفة في الحضرة فرع المعرفة بنفس الحضرة ومن لم يعرف الحضرة لم تكن الحضرة مرآة له ولم تظهر له الصور فيها حتى تحصل المعرفة له بالتي

الجلال فان الكشف الاول جمالى محض لا يشهد فيه صاحبه الا الجمال وحده والصور العينية وأحوالها وتعيناتها أسماؤه وصفاته فهو محجوب بالجمال عن الجلال ومنهم أى ومن أهل الكشف الثانى من يحتجب بالجلال عن الجمال فيخيل الحضرة بحسب الخلق غيره فيحتجب بالخلق عن الحق أعوذ بالله من الضلال بعد الهدى ولا تظن أن الوجود العينى فى الظاهر عين الوجود الغيبى فى الباطن حقيقة فتحسب أن الاعيان قد انتقلت من العلم الى العين أو بقيت هنالك والوجود الحق ينسحب عليها فيظهر بآثارها ورسومها أوهى مظاهر موجودة ظهر الحق فيها بل الاعيان بواطن الظواهر ثابتة على معلوميتها وبطونها أبدا قد تظهر وتختفى فظهورها باسم النور ووجودها العينى الظاهر وبقاؤها على الصورة العلمية الازلية الابدية ووجودها الغيبى فهى فى حالة واحدة ظاهرة وباطنة بوجود واحد حقى (وبالكشفين معا ما يحكم علينا الا بنا لا بل نحن نحكم علينا بنا ولكن فيه) الحق أن لا يحكم علينا الا بما فينا من أحوال أعياننا بل الحاكم والمحكوم عليه واحد كما مر فنحن نحكم على أعياننا الظاهرة بما فيها من حيث هى باطنة ثابتة بالتعين العلمى فى الوجود الحق المطلق (فلذلك قال فلله الحجة البالغة يعنى على المحجوبين اذا قالوا للحق لم فعلت بنا كذا وكذا مما لا يوافق أغراضهم) فيقول على لسان المالك لقد جئناكم بالحق أى بالذى هو مقتضى أعيانكم والذى سألتموه بلسان استعدادكم كقوله وما ظلمناهم ولكن كانوا هم الظالمين (فيكشف بهم عن ساق) وفى نسخة فيكشف لهم الحق عن ساق (وهو) شدة الامر الذى اقتضاه أعيانهم على خلاف ما توهموه وهو (الامر الذى كشفه العارفون هنا فيرون) هناك بالحقيقة رأى العين (أن الحق ما فعل بهم ما ادعوه انه فعله) بل فعلوه باعيانهم وأنفسهم (و) يتحققون (ان ذلك منهم فانه ما علمهم الا على ما هم عليه) فى حال ثبوت أعيانهم (فتندحض حجتهم وتبقى الحجة لله البالغة فان قلت فما فائدة قوله فلو شاء لهداكم أجمعين قلنا لو شاء لو حرف امتناع لامتناع فما شاء الا ما هو الامر عليه) معنى السؤال ان المشيئة الاولى الذاتية التى اقتضت الاعيان اقتضت ضلال الضال وهداية المهتدى فكان قولهم لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا قولا حقا وقوله تعالى فلو شاء لهداكم أجمعين مقرر له فكيف يقوم جوابا لهم ومعنى الجواب ان لو حرف وضع للملازمة مع امتناع التالى الذى هو وجود الهداية فيستلزم عدم مشيئته الذاتية الاقدسية الموجبة لتنوع الاستعدادات فما شاء الا هداية البعض وضلال البعض على ما هو الامر عليه وأما قولهم لو شاء الله ما أشركنا فهو كقول أمير المؤمنين على رضى الله عنه حين سمع قول الخوارج لا حكم الا لله كلمة حق يراد بها باطل فان المشركين لما سمعوا قول المؤمنين ما شاء الله كان قالوا ذلك تعنتا والزاما لا عن عقيدة وعلم والا كانوا موحدين ولذلك قال تعالى فى جوابهم قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن وقال ولو شاء الله ما أشركوا (ولكن عين الممكن قابل للشئ ونقيضه فى

(وبالكشفين معا) يحصل لنا العلم بانه (ما يحكم علينا الا بنا) بسبب طلبنا ذلك الحكم منه لكن يظهر ذلك الحكم فينا هذا ناظر الى الكشف الاول (لا) أى لا يحكم الحق بحكم من الاحكام علينا (بنا بل نحن نحكم علينا بنا) أى الحاكم علينا بنا نحن (ولكن) ذلك الحكم يظهر (فيه) أى فى مرآة الحق هذا ناظر الى الكشف الثانى فمن جمع بينهما بحيث لا يحجب أحدهما عن الآخر فهو الواصل الى درجة الكمال فى رتب العلم بالله (ولذلك) أى ولاجل ان كون الحكم علينا منا لا من الله وان ما فعل الله بنا الا ما نحن نفعل بانفسنا (قال تعالى فلله الحجة البالغة) فامكن عند العقل هداية كل ممكن لان العقل قاصر عن ادراك الشئ على ما هو عليه فجاز ان يكون

حكم دليل العقل وأى الحكمين المعقولين وقع ذلك هو الذى كان عليه الممكن فى حال ثبوته) أى لكن عين الممكن من حيث هو فرد من نوع قابل للنقيضين كالهداية والضلالة بالنسبة الى كل فرد من أفراد الانسان قابل لهما بحسب النظر العقلى وأى النقيضين الذى وقع من كل فرد فهو الذى كان عليه الممكن فى حال ثبوته (ومعنى لهداكم لبين لكم الحق) على ماهو عليه الامر الالهى فى نفسه (وما كل ممكن من العالم) أى من الافراد الانسانية (فتح الله عين بصيرته لادراك الامر فى نفسه على ماهو عليه فنهم العالم والجاهل فما شاء الله فما هداهم أجمعين) لان الحكمة اقتضت تنوع الاستعدادات لتنوع الشؤن المختلفة (ولا يشاء وكذلك ان يشاء) حال وجودهم فى المستقبل (فهل يشاء هذا مالا يكون) لما قلنا انهم حال وجودهم لا يمكن أن يكونوا الا على ماهم عليه أعيانهم الثابتة فى العدم فلا يقع الممتنع فلا يشاؤه (فمشيئته أحدية التعلق) أى لا تتغير عما اقتضاه ذاته لا تبديل لكلمات الله (وهى نسبة تابعة للعلم والعلم نسبة تابعة للمعلوم والمعلوم أنت وأحوالك) أى فى حال عينك الثابتة فى الازل (فليس للعلم أثر فى المعلوم) فان حال المعلوم أعطى العلم فلا يؤثر العلم فيه (بل للمعلوم أثر فى العلم فيعطيه من نفسه ماهو عليه فى عينه وانما ورد الخطاب الالهى بحسب ما تواطأ عليه المخاطبون وما أعطاه النظر العقلى) أى انما خاطب الله تعالى عباده على قدر فهومهم وما توافق عليه العموم مما هو مبلغ عقولهم وعلومهم بالنظر العقلى من كمال قدرته وارادته وانه لو شاء لهدى الجميع لكونه فعالا لما يريد (ما ورد الخطاب على ما يعطيه الكشف) فان الحكمة الالهية اقتضت التدبير على النظام المعلوم فلابد من احتجاب البعض بل الاكثر بحجب الجلال ليختاروا من الامور ما يناسب استعدادهم ويتحملوا المشاق والمتاعب فى تدابير المعاش ومصالح نظام العالم فيتسبب صلاح الجمهور والتدبير انما يكون ويتيسر عند الاحتجاب عن سر القدر (ولذلك كثر المؤمنون وقل العارفون أصحاب الكشوف) فانهم المطلعون على سر القدر وأحوال العالم فلا يباشرون التدبير بعد العثور على التقدير (وما منا الا له مقام معلوم) فمن كان مقامه الوقوف مع العقل والمعقول فى حال عينه فله التدبير لاستعداده ومن أعطاه عينه الوقوف على سر القدر بالكشف فلا يعترض على الله بالجهل ولا يتعرض لتدبير تغيير القدر (وهو) أى اختصاص كل واحد منا بمقام معلوم لا يتخطاه هو هذا المعنى (ما كنت به فى ثبوتك ظهرت به فى وجودك) كقوله تعالى مثل الجنة التى وعد المتقون تجرى من تحتها الانهار أى هذا الكلام (هذا ان ثبت ان لك وجودا) أى باعتبار تعينك فان التعين هو الذى سوغ نسبة الوجود الخاص الاضافى اليك

الشئ الواحد ممتنعا فى نفسه وممكنا عند العقل (وأى الحكمين المعقولين) من الهداية وعدمها (وقع ذلك الحكم المعقول (هو الذى كان عليه الممكن فى حال ثبوته) فلا يمكن الهداية فى استعداد كل أحد فلا يشاء ايمانه ولما حقق الآية على التفسير شرح تأويلها وتطبيقها على حاصل الكشفين (ومعنى لهداكم لبين لكم) أجمعين ماهو الامر عليه كما بين لبعضكم لاقتضاء استعداده ذلك اه (ولا يشاء) هداية الكل فى الماضى والمستقبل (وكذلك) أى مثل لو شاء (ان يشاء) أى فى الاستقبال ولو شاء فى السؤال والجواب غايته ان لو شاء مالم يكن اه بالى

(ما ورد الخطاب) والالهامات نصيب أرباب العقول من الخطاب الالهى لعدم وفاء استعدادهم بذلك اه (ولذلك) لعدم ورود الخطاب على ما يعطيه الكشف (كثر المؤمنون وقل العارفون) اه بالى

فان

فان ثبت ان الوجود للحق) كما هو على الحقيقة (لا لك فالحكم لك بلاشك فى وجود الحق) باعتبار عينك وما هى عليه (وان ثبت أنك الموجود) بالحقيقة بوجود افاضة الحق عليك وأوجدك به فى الخارج وأنت موجود فى عالم الغيب بوجود علمى هو وجود عينك الازلى (فالحكم لك بلاشك وان كان الحاكم الحق) الذى أوجدك على الصفة التى أنت عليها فى الوجود الخارجى فان حكم الله هو الذى أعطاه عينك فقوله وان كان الحاكم الحق شرط محذوف الجزاء لدلالة قوله فالحكم لك بلاشك عليه وقوله (فليس الا افاضة الوجود عليك) كلام كالنتيجة لازم الشرطية المذكورة أى لزم أنه ليس للحق الا افاضة الوجود عليك لا الحكم والحكم لك عليك ويجوز أن يكون جواب الشرط قوله فليس له الا افاضة الوجود عليك أى وان كان الحاكم فى ايجادك الحق بقوله كن فليس له الا افاضة الوجود عليك والحكم بكيفيته لك عليك (فلا تحمد الا نفسك) أى ان اقتضت عينك الكمال والكشف والمعرفة بحقيقة الامر على ماهو عليه فانها صورة شأن من الشؤن الالهية الازلية (ولا تذم الا نفسك) ان اقتضت النقص والحجاب (وما بقى للحق الا حمد افاضة الوجود لان ذلك له لا لك) فان الوجود ليس الا له فى الحقيقة أزلا وأبدا والحكم ما هو فيك أزلا من حيث انك حقيقة من حقائق الجمع الالهى وصورة من معلوماته وشؤنه (فأنت غذاؤه بالاحكام) لان الوجود الحق انما نظهر بصور أحكام عينك وهى تخفى فيه فقد تغذى بصورة عينك الثابتة وجوده الذى ظهر (وهو غذاؤك بالوجود) لانك تظهر بوجوده ووجوده يخفى فى صورة عينك الظاهرة فقد تغذيت بوجوده الذى ظهرت به (فتعين عليه) حكم عينك فى الازل وهو الحكم (ما تعين عليك) من حكمه عليك فى هذا الوجود الظاهر (فالامر منه اليك) أى هنا (ومنك اليه) أى فى الازل ابتداء وفى بعض النسخ وهو حكمك بالامر منه اليك ومنك اليه فالضمير لما تعين أى قولك أوجدنى على هذه الصفة بقل كن كذلك فامرك بما أمرت به وهو حكمك عليه بحكمه عليك (غير أنك تسمى مكلفا اسم مفعول وما كلفك الا بما قلت له كلفنى بحالك وبما أنت عليه ولا يسمى مكلفا اسم مفعول اذ لا كلفة عليه كما لا تسمى مكلفا) اسم فاعل لان الفعل والحكم والتأثير له بالاصالة فانها من أحكام الوجوب الذاتى والانفعال والتأثر والقبول لك بالافتقار الذاتى الاصلى فحكمك بما هو من حيث انك حقيقته لا غيره شعر

(فالحكم لك بلاشك) أى فان كنت معدوما باقيا فى حال عدمك والظاهر الحق فى مرآة وجودك فانت تحكم على الله بما فى عينك (فى وجود الحق وان ثبت انك الموجود) هذا هو القسم الاول أورده لبيان أحكامه فالحكم لك بلاشك اه (والحكم لك عليك) على كلا التقديرين بغير افاضة الوجود ودلك أيضا من طلبك من الله ولولا طلبك لما أفاض اه (فلا تحمد) عند ورود الحكم الملائم لطبعك (الا نفسك ولا تذم) عند ورود الحكم الغير الملائم لطبعك (الا نفسك) اه (حمد افاضة الوجود) وبذلك تعرف الرب من العبد (لان ذلك له لا لك) بل هو أيضا يحصل لك من الله بطلب عينك (فانت غذاؤه بالاحكام) هذا ناظر الى ان الوجود للحق ظهر فى مرآة العبد اه بالى (وهو غذاؤك بالوجود) هذا ناظر الى ان الوجود للخلق لكنه ظهر فى مرآة الحق اه (ولما بين) المقامين أعنى كون الحق ظاهرا والعبد باطنا وكون العبد ظاهرا والحق باطنا أدرج نتائج المذكورات مع المعاملات والمجارات بين الحق والعبد فى الابيات تسهيلا للطالبين فقال

*(فيحمدني وأحمده * ويعبدني وأعبده)*

أي يحمدني باظهار كمالاتي وايجادي على صورته وأحمده باظهار كمالاته وحسن طاعتي اياه ويعبدني بتهيئة أسباب بقائي ونمائي واجابتي لما سألته بلسان حالي كما قال عليه السلام حين قال له أبو طالب ما أطوع لك ربك يا محمد وأنت ياعم ما أطعته ان أطعته أطاعك والطاعة من جملة العبادة وأعبده بامتثال أوامره وقبول ما كلفه من التخلق بأخلاقه والاتصاف بأوصافه (ففي حال أقر به * وفي الاعيان أجحده) أي بالوجود والقول والفعل أقر به بلسان الحال والمقال فان الموجودات كلها بوجودها شاهدة بوجوده وبتعينها بوحدته وبخواصها بصفاته وكل انسان يقر به فاذا تجلى في صورة عين من الاعيان يجحده

*(فيعرفني وأنكره * وأعرفه فأشهده)*

أي يعرفني في كل الاحوال وأنكره في صور الاكوان الحادثة وأعرفه فاشهده جمعا وتفصيلا فان المعرفة والشهود من مقتضى عيني منه وذلك من فضله وعطائه

*(فأني بالغنى وأنا * أساعده وأسعده)*

أي كيف غناه بجميع الاسماء والصفات عنا فان النسب الاسمائية والالوهية والربوبية والموجدية تتوقف على المألوهية والمربوبية وقبول الايجاد كما مر وذلك التوقف هو المساعدة والاسعاد وحسن تأتي القابل الايجاد والمظهرية اسعاد للموجد والظاهر في المظهر قال تعالى ان تنصروا الله ينصركم والنصر هو المساعدة والاسعاد في تحقق الربوبية

*(لذاك الحق أوجدني * فاعلمه فأوجده)*

أي أوجدني بالظهور بايجاده وجعله اياي موجودا أو واجد الله فاعلمه بمعرفتي اياه فأوجده في العلم صورة مطابقة لما هو عليه في العين

(فيحمدني) لان أحكامه تربي بي هذا نظر الى كون العبد باطنا والحق ظاهرا (وأحمده) لان وجودي وأحكامي تربي به هذا ناظر الى ان العبد ظاهر والحق باطن وكذلك (فيعبدني) فاني مربي أحكامه فكان مربوبي من حيث ظهور أحكامه بي ناظر الى ان العبد باطن والحق ظاهر (فاعبده) فاني مربوب له من حيث الوجود والاحكام ناظر الى ان العبد ظاهر والحق باطن فلا يمكن أداء هذه المعاني الا بهذه العبارات لضيق المقام ولا يلزم منها ترك الادب وقد أشار اليه بقوله (العبد رب والرب عبد) هذا اذا كان العبد باطنا والحق ظاهرا وبالعكس ياليت شعري من المكلف (ففي حال) أي في حال ظهور الحق وبطوني (أقر به وفي الاعيان) أي في حال ظهوري وبطونه عني (أجحده فيعرفني) في الاعيان (وأنكره) فيها العدم علمي به في الاعيان لظهور الاعيان في مرآة الحق فكان هو مختفيا بالاكوان فقوله أنكره ناظر الى قوله أجحده (وأعرفه) في حال ظهوره وبطوني (وأشهده) أي أقر به في الحال لان المعرفة تقتضي الاقرار كما ان عدمه يقتضي الانكار اه بالي

(فاني بالغنى) عني من جميع الوجوه (و) الحال (انا أساعده) باظهار كمالاته على حسب استعدادي هذا ناظر الى كون العبد باطنا والحق ظاهرا (وأسعده) باظهار وجودي وكمالاتي فيه فيساعدني نظرا الى ان العبد ظاهر والحق باطن (لذلك) أي لاجل اسعادي اياه (الحق أوجدني) أثبت الوجود لي نظرا الى ان العبد ظاهر والحق باطن (فاعلمه) بهذا الوجود (فاوجده) أثبت هذا الوجود له كما أثبت لي نظرا الى ان العبد باطن والحق ظاهر

*(بذا جاء الحديث لنا * وحقق في مقصده)*

جاء في الحديث المروي عنه عليه السلام حكاية عن الله تعالى قد مثلوني بين أعينهم أي أوجدوا مثالي رأى أعينهم علماً وشهوداً فمن صح علمه بالله وشهوده لله فقد أوجده في علمه ومعنى حقق في مقصده تحقق في ذاتي طلبه أي مطلبه بوجود مطلوبه في (ولما كان للخليل عليه السلام هذه المرتبة التي بها سمي خليلا) أي لما تخلل ابراهيم عليه السلام بسعة استعداده وقابليته جميع الاستعدادات الالهية حتى ظهر به الحق أي بجميع أسمائه وخفي ابراهيم عليه السلام فيه كالرزق في المرزوق وصار غذاء للحق وكذلك تخلل الحق أنية ابراهيم وسرى في جميع حقائقه وقواه ومراتب وجوده حتى ظهر ابراهيم به وخفي الحق فيه وصار غذاء لابراهيم (لذلك سن القرى) أي ظهر من تلك الحال عليه وغلبت حتى أثرت فيه في الخارج فانتشر سر حقيقته ومقامه على ظاهر حاله فسن القرى وغذى الخلائق من كل باد وحاضر و وارد وصادر بحكم حاله ومقامه (وجعله ابن مسرة) الجيلي (مع ميكائيل) ملك (للارزاق) وقال ان الله آخى بينه وبين ميكائيل وقد اختلفت الباقون في مرافقة الانبياء الذين مع حملة العرش يوم القيامة فانهم يومئذ ثمانية منهم الملائكة الاربعة جبرائيل وميكائيل واسرافيل وعزرائيل (وبالارزاق يكون تغذي المرزوقين فاذا تخلل الرزق ذات المرزوق بحيث لا يبقى فيه شيء الا تخلله فان الغذاء يسري في جميع أجزاء المتغذي كلها) هذا التشبيه للخلة بالتغذي كما ذكر فان المتخللين يتخلل كل منهما بجمعية وجوده وأحدية جمعه حقيقة بالآخر كالغذاء الساري بحقيقته في جميع أجزاء المتغذي (وما هنالك أجزاء فلابد أن يتخلل جميع المقامات الالهية المعبر عنها بالاسماء فتظهر بها ذاته جل وعلا) اشارة الى الفرق بين المشبه والمشبه به فان الحق الذي تخلله ابراهيم ليس بذي أجزاء فجعل الاسماء الالهية في العقود بمثابة الاجزاء في المتغذي فلابد أن يظهر الحق في صورة ابراهيم بجميع أسمائه وصفاته فيختفي ابراهيم عليه السلام فيه شعر

*(فنحن له كما ثبتت * أدلتنا ونحن لنا)*

لما ثبتت أدلتنا العقلية لا نا ملكه وأدلتنا الكشفية أن صور أعياننا صفاته وصفاتنا أسماؤه ونسبه الذاتية وشؤنه ووجوداتنا الظاهرة وانياتنا وجوده ونحن من حيث أعياننا لنا فانا من هذه الحيثية حقائق موجودة في الغيب وأشخاص قائمة بأنفسها لا حكم علينا الا منا

(بذا جاء الحديث لنا) قوله فخلقت الخلق لاعرف (وحقق في مقصده) حقق على بناء المفعول والمقصد المقصود الخ ولاجل هذه المرتبة (جعله ابن مسرة) بتشديد الراء المهملة من كبار أهل الطريقة قال ميكائيل وابراهيم للارزاق اه بالي

(أجزاء المتغذي كلها) فوجب للخليل بهذه المرتبة ان يسرى الحق (وما هنالك) أي في الحق (أجزاء) اذ هي محال عليه بل فيه أسماء وصفات (فلابد ان يتخلل جميع المقامات الالوهية) ويجوز ان يكون فاذا للشرط وجوابه فلابد فاذا كان الامر كما قلنا فنحن له كما ثبتت اه قوله (فنحن له) هذا ناظر الى أن المتخلل اسم فاعل وهو العبد والمتخلل اسم مفعول هو الحق فيكون العبد غذاء الحق قوله (ونحن لنا) ناظر الى عكس الامر المذكور فيكون الحق غذاء العبد (فنحن له) ناظر الى تخلل العبد وجود الحق وكون العبد غذاء (كنحن بنا) ناظر الى تخلل الحق وجود العبد وكون الحق غذاء فمعناه كما ان الوجود في مقام نحن له للحق لا لنا وهو مقام كون العبد باطنا والحق ظاهرا كذلك في مقام نحن لنا وهو عكس الامر الوجود للحق لا لنا وبهذا

*(وليس له سوى كونى * فنحن له كنحن بنا)*

أى ليس له كون يظهر به الا الانسان الجامع الكامل والانسان المفصل وهو العالم فنحن له فى ظهوره بنا ومظهريته له كنحن بنا بأعياننا او وحقائقنا أو نحن له بوجوداتنا وأنياتنا كنحن بنا بأعياننا وخصوصياتنا وأحكامنا ودخول الكاف على الضمير المرفوع المنفصل لان المراد به الكلام أى نحن له كلام مثل هذا الكلام وهو نحن بنا أى نحن من وجه قائمون به عباد له و مظاهر ومن وجه قائمون بانفسنا حاكمون علينا وفسر هذا المعنى بقوله (فلى وجهان هو وأنا *وليس له أنا بأنا) يعنى ان الانسان الكامل ذو وجهين وجه الى الحق وهو هويته الباطنة التى هو بها حق و وجه الى العالم وهو انانيته الظاهرة التى هو بها خلق فللانسان به الهوية والانانية وليس للحق بالانسان الانانية اذ ليس له من حيث الهوية الخلقية أنا بالحقيقة والمراد بأنا لفظة أنا أى لا يطلق عليه هذه اللفظة من هذه الحيثية فلهذا دخلت الفاء عليه مع كونه الضمير المرفوع المنفصل (ولكن فى مظهره * فنحن له كمثل أنا) أى فى الانسان الكامل مظهره فنحن له كالاناء لما فيه ولفظة فى للتجريد يعنى أنا مظهره كقوله تعالى لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة (والله يقول الحق وهو يهدى السبيل)

(فص حكمة حقية فى كلمة اسحاقية)

انما خصت الكلمة الاسحاقية بالحكمة الحقية لتحقق رؤيا أبيه فى حقه فان المعنى العلمى الكلى ينزل من أم الكتاب الى عالم اللوح المحفوظ وهو بمثابة القلب للعالم ومنه الى عالم المثال فيتجسد فيه ثم الى عالم الحس فيتحقق فى الشاهد وهو المرتبة الرابعة من الوجود النازل من العالم العلوى الى العالم السفلى ومن الباطن الى الظاهر ومن العلم الى الكون والخيال من الانسان هو عالم المثال المقيد كما أن عالم المثال هو الخيال المطلق أى خيال العالم فللخيال الانسانى وجه الى عالم المثال لانه منه فهو متصل به و وجه الى النفس والبدن فكلما انطبع فيه نقش من هذه الجهة السفلية وتمثلت فيه صورة كان ذلك محاكاة لهيئة نفسانية أو هيئة مزاجية أو البخار يرتفع الى مصعد الدماغ كما للمحرورين وأصحاب الماليخوليا فلا حقيقة له ويسمى أضغاث أحلام وكلما انطبعت فيه صورة من الجهة العلوية أى من عالم المثال أو من القلب النورانى الانسانى فيتجسد فيه كان حقا سواء كان فى النوم أو فى اليقظة فكان رؤيا صادقة أو وحيا غير محتاج الى تعبير أو تأويل لان ما ينطبع من عالم المثال لا يكون الا حقا لانه من خزانة علم الحق بتوسط الملكوت السماوية فلا يمكن الخطأ فيه وكذا ما ينعكس من القلب المنور بنور القدس الا أن تتصرف

المعنى صرح بقوله (وليس له سوى كونى) فأثبت ان الوجود له فى هذا المقام أيضا فاذا ثبت فى حقنا نحن له ونحن لنا اه بالى

(فلى وجهان هو) فبهذا الوجه كنا نحن له فلا تعين لنا لان التعين تابع للوجود والوجود له لا لنا (وأنا) وبهذا الوجه كنا نحن لنا فكان الحق عيننا بافاضة الوجود علينا فنحن لنا لكن به وأما انية الحق وهى به لا بنا فصار تعيننا بسبب الحق (فليس له أنا بأنا) أى ليس تعين الحق بسببنا لان التعين تبع الوجود وكان وجوده لذاته وعين ذاته كان تعينه لذاته فلا يمكن المجازاة من هذا الوجه (ولكن فى مظهره) وفى قوله فى دون انا اشارة الى أن مظهره ليس الهيكل المحسوس بل مدبر هذا الهيكل وملكوته (فنحن له كمثل أنا) أى كالظروف وقد بين عدم الحلول اه بالى

فيه القوة المتصرفة الانسانية بالانتقال الى صورة التشبيه والمناسب فتحتاج الرؤيا الى التعبير والوحى الى التأويل ولما رشح الله تعالى ابراهيم عليه السلام لمقام النبوة فكان جميع ما رآه فى المنام من قبيل مالا يحتاج الى التعبير فلذلك جزم بذبح الولد وعزم عليه فجعله الله تعالى حقا بالتأويل كما جعل رؤيا يوسف حقاً بتحقيق تأويله فى الواقع كما قال تعالى حكاية عنه هذا تأويل رؤياى من قبل قد جعلها ربى حقا ولما كان القربان واجبا على ابراهيم عن ولده لاسلام النفس لله أو عن نفسه لاسلامه اياها الله والولد صورة سر اسلامه لقوله عليه السلام الولد سر أبيه صورت القوة المتصرفة بصورته

(فداء نبي ذبح ذبح لقربان * وأين ثواج الكبش من نوس انسان)

الثواج صوت الغنم والنوس صوت سوق الابل يقال نست الابل أى سقته والنوس أيضا التذبذب وأناسه ذبذبه ولعل المراد هنا الاول لانتظام المعنى به والذبح بكسر الذال ماتهيأ للذبح من الغنم فعل من المفعول استبعد قدس الله روحه أن يكون نبي ذبح كبش للقربان أى لان يتقرب به الى الله والمراد الاستفهام بمعنى التعجب واكتفى عن حرف الاستفهام بما فى المصراع الثانى من قوله وأين لانه تقرير له وقيل معناه نفسى فداء نبي جعل ذلك الفداء ذبح ذبح على ان الذبح بدل من فداء ولا يخلو من تعسف

(وعظمه الله العظيم عناية * به أو بنا لم أدر من أى ميزان)

حذف الياء من لم أدر تسامحا أى عظمه الله أى وصف الكبش بالعظمة فى قوله وفديناه بذبح عظيم وفى قوله أدر اشارة الى أن كلا الوجهين جائز فى ميزان الكشف أن يكون تعظيم الكبش للعناية به حيث جعل فداء لاشرف خلق الله قائما مقامه وهو ابراهيم أو اسحق عليهما السلام أو بهما لان الانسان الكامل على صورة الله فعنى به تشريفا وا كراما عن أن يقع عليها الذبح بوقوعه على ذلك الكبش فلذلك عظم أولما يذكر بعد من أن الحيوان أعلى قدرا من الانسان وأعرف بالله فجعله فداء لهما مع عظمة قدره لفرط العناية بهما

(ولا شك ان البدن أعظم قيمة * وقد نزلت عن ذبح كبش لقربان)

عظيم القيمة مستحب فى القربان تعظيما لوجه الله وزيادة فى التجريد وتغليبا لمحبة الله على حب المال ورعاية لجانب الفقراء ولا شك ان البدن أعظم قيمة ولذلك تجزى بدنة فى الضحايا عن سبعة وقد نزلت ههنا عن الغنم لشدة المناسبة بينه وبين النفس المسلمة الفانية فى الله الباذلة بروحها لوجه الله لسلامة نفسه واستسلامه للذبح والفناء فى الانسان فانه خلق مستسلما للذبح فحسب بخلاف البدن فان المقصود الاعظم منها الركوب وحمل الاثقال وأما الحلب فتابع لكونهما مأكولين والنظم الى المقصود الاعظم

(فداء نبي) استفهام للتعجب حذف همزته العلم بها (ذبح) بفتح الذال مصدر (ذبح) بالكسر مايذبح من الحيوانات (وأين ثواج الكبش) صوت الغنم وحركته (من نوس انسان) أى من صوت الانسان وحركته حين يذبح والفداء ينبغى ان يساوى المفدى عنه اهـ (عناية به) أى بالذبح تعظيما له بجعله فداء عن النبى العظيم القدر (أو بنا) أى تعظيما لشان نبينا بجعل الذبح العظيم عند الله فداء عنه (لم أدر من أى ميزان) وقع أمن ميزان عناية الله بنا أو من ميزان عنايته بالكبش اهـ بالى

(البدن) جمع بدنة بفتحتين وهى ناقة أو بقرة تنحر بمكة وقد نزلت عن الكبش لانه جعل فداء عن نبي دون

(فياليت شعرى كيف ناب بذاته * شخيص كبيش عن خليفة رحمن)

تحريض على معرفة سر مناسبته للانسان الفانى فى الله

(ألم تدران الامر فيه مرتب * وفاء لارباح ونقص لخسران)

يعنى ان الامر فى الفداء مرتب فان الفداء صورة الفناء فى الله وأعظم الفداء فداء النفس فى سبيل الله كما قال عليه السلام حين تحقق بالفناء الكلى فى الله وددت أن أقاتل فى سبيل الله فاقتل ثم أحيا ثم أقاتل فاقتل ثم أحيا ثم أقاتل فاقتل ثلاث مرات وقال تعالى ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون فى سبيل الله فيقتلون ويقتلون فان الفداء بالنفس صورة الفناء المطلق وهو وفاء بعهد التوحيد لارباح هى الحق بالذات والصفات والافعال كما قال فى قرب الفرائض من طلبنى فقد وجدنى ومن وجدنى فقد عرفنى ومن عرفنى فقد أحبنى ومن أحبنى فأنا قتلته ومن قتلته فعلى ديته ومن على ديته فأنا ديته أونقص كالفداء بالمال والصفات فانه خسران بما بقى منه وقوله وفاء خبر مبتدأ محذوف أى هو وفاء والضمير للامر او الفداء فذبح الكبش هو الوفاء لمناسبته للنفس المسلمة حق الاسلام المستسلمة للفناء كما ذكر فهو أنسب وأعلى من البدن ومن الحيوان الانسان لقوة استسلامه للفناء وعدم تأبيه كما يأتى بعده أو الامر فى الحق مرتب وفاء بالفناء فيه بالذات لارباح من البقاء به بالذات والصفات والافعال ونقص بالظهور بالانانية للخسران بالاحتجاب عن الحق فان كل ما انقاد لامر الله مطلقا ولم يظهر بالانانية أصلا كالجماد كان أعلى رتبة من الموجودات لوجوده بالله وانقياده لامره مطلقا وعدم ظهوره بنفسه وأنانيته ثم النبات ثم الحيوان الاعجم من الآدمى ومن الحيوان كل ما هو أشد انقياد الامر الله كان أعلى فالكبش أعلى من البدن لزيادة انقياده واستسلامه وأما تفدية عبد المطلب بالبدن فللنظر الى القيمة وشرف الصورة الالهية لقوله خلق آدم على صورته والا فالباقى على فطرته من غير تصرف فكره وظهوره بنفسه وأنانيته كان أقرب الى الحق لقوله

(فلا خلق أعلى من جماد وبعده * نبات على قدر يكون وأوزان)

(وذو الحس بعد النبت والكل عارف * بخلاقه كشفا وايضاح برهان)

البدن اه (كيف ناب) أى لا ينوب (بذاته عن خليفة رحمن) بل لمعنى زائد على ذاته جليل القدر عند الله كالذى كان فى خليفة رحمن فبه كان نائبا عنه عليه السلام وهو اسحق فى كشف الشيخ قدس سره اه (مرتب) متناسب فى الوصف لا فى الذات والصورة فلا ناب بذاته بل مع الوصف الشريف لانه أعظم انقيادا وتسليما للذبح عن غيره بل هذا الوصف أصل فى الكبش ففدى الشريف عن الشريف اه (لارباح) بكسر الهمزة أى لتجارة رابحة فكانت تجارة ابراهيم واسحق الانقياد والتسليم رابحة مربحة وربح التجارة الفداء عنهما وكانت تجارة الكبش وهى انقياده وتسليمه للذبح رابحة وهى فداؤه عن خليفة رحمن (ونقص لخسران) أى ولو نقصا فى الانقياد ما ربحت تجارتهما والارباح مرتب على الوفاء والخسران على النقص اه (فلا خلق أعلى من جماد) لقلة أجزائه فكان أقرب من المبدأ لقلة الوسائط وما كان أقرب فهو الافضل من الابعد (وايضاح) البرهان قوله تعالى سبح لله ما فى السموات وما فى الارض الخ نظهر من هذا ان كلهم أعلى من آدم من هذا الوجه وقد كان علمك ان آدم أفضل الخلق كيف ظهر خلاف علمك فاترك علمك واطلب علما نافعا يحصل عن كشف الهى لا خلاف فيه وهو مقام الحيوانات والنباتات والجمادات اه (والكل عارف بخلاقه) لعدم احتجابهم عن ربهم بسبب قلة الاجزاء والامكانات فى تركيب وجودهم (كشفا وايضاح برهان)

(وأما المسمى آدما فقيــد * بعقل وفكر أو قلادة ايمان)

يريدان الكشف والشهود المراد بايضاح البرهان يحكمان ان الحق متجل في كل شيء وسار بأحديته في كل موجود وهو عين صورته وعلمه بل كل اسم من أسمائه موصوف بجميع الاسماء الاحدية الذات الشاملة لجميع الاسماء المشتركة بينهما وحيث وجد الاصل وجد جميع لوازمه فحيث كان الوجود كان العلم والعقل لكن المحل اذا لم يبلغ التسوية الانسانية أعني الاعتدال الموجب لظهور العقل والادراك خفي الحياة والادراك في الباطن ولم يظهر على المحل فلا حس له ولا شعور كالمسكور والمغمى عليه فالجماد والنبات ذو حياة وادراك في الباطن لا في الظاهر أي في جسده وكل من له حس فله نفس فله حكم ووهم يدرك نفسه بقوة جسدانية فيحتجب بالانانية ويخطئ بالحكم بخلاف من لا حس له ولا نفس فانه باق على فطرته لا تصرف له بنفسه فالجماد عارف بربه كشفا وحقيقة منقاد مطيع طبعا وطوعا وبعده النبات لما فيه من تصرف ما كالنمو بالغذاء وجذبه واحالته وتوليد المثل فلذلك التصرف والحركة ينقص عن الجماد فان الجماد يشهد بذاته وفطرته ان لا متصرف الا الله وبعده الحيوان الحساس لاحتجابه بانانيته وظهوره بارادته وتأبيه لما يراد منه ثم الانسان الناقص فانه جاهل بربه مشرك مخطئ في رأيه وخبره وصافي معرفة الله تعالى فلذلك قال تعالى انه كان ظلوما جهولا فانه غير فطرته واتخذ الهه هواه وشاب عقله بالوهم فظهر بالنفس واحتجب بالانانية وتقيد بعقله وفكره أو تقليده كقوله تعالى بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا فثبت ان الكبش أعلى مرتبة منه أولئك كالانعام بل هم أضل ولكنه أخلد الى الارض واتبع هواه فمثله كمثل الكلب بل تبين ان الجماد أعلى مرتبة من الجميع وان منها لما يهبط من خشية الله وكذلك أقل درجات وأدونها القوله وان من الحجارة لما يتفجر منه الانهار وأما الانسان الكامل فانما كان أشرف الجميع لظهور الكمالات الالهية عليه وفنائه فيه بصفاته وذواته لا من حيث انه حيوان مستوى القامة عاري البشرة ولو لم يغير فطرته ولم يحتجب بانانيته ولم يشب عقله بهواه ولم يتبع الشيطان وخطاه لم يكن أحسن منه كما قال عليه السلام كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه

(بذا قال سهل والمحقق مثلنا * لأنا واياهم بمنزل احسان)

أي بهذا القول وهو ان الجماد أعرف بالله وأطوع له من المخلوقات سيما الانسان الناقص قال سهل بن عبد الله الصوفي وكل محقق مثلنا لأنا واياهم في مقام الاحسان وهو مقام المشاهدة والكشف وراء مقام الايمان كما قال تعالى ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا وقال عليه السلام الاحسان أن تعبد الله كأنك تراه فمن لم يذق الشهود فالمؤمن يقول الصحابي عن بدن النبي عليه

اذ الكشف عبارة عن رفع الحجاب فلا حجاب ولا رفع ولان أنفسهم بقلة الاجزاء براهين واضحة على ربهم دون نفس الانسان فيتعلق الكشف والبرهان الى عرفانهم اه بالي

(فقيد بعقل وفكر) مشوب بالوهم ان كان من أهل النظر (أو قلادة ايمان) ان كان من أهل التقليد الايماني فتنقص معرفته عن سائر الحيوانات لزيادة الآثار النفسية فيه فظهر من هذا ان الكبش ان كان أدنى وأخس من النبات والجماد لكنه على وأشرف من الاناسي الحيوانيين فبهذا العلو والشرف يستأهل ان يكون فداء الانسان شريف اه جامي

(بذا) أي بما قلت (قال سهل) فان علم المحققين يحصل عن كشف الهي فلا يقبل الاختلاف فانه لا يكون الا في

السلام حين أمر بتقريب ما الله قرابين انها جاءت يزدلفن اليه عليه السلام بأيتهن يبدأ في قربانه

(فمن شهد الامر الذى قد شهدته * يقول بقولى فى خفاء واعلان)

(ولا تلتفت قولا يخالف قولنا * ولا تبذر السمراء فى أرض عميان)

(هم الصم والبكم الذى أتى بهم * لأسماعنا المعصوم فى نص قرآن)

أى من شهد ما شهدته عرف ان شهادة الاعيان الموجودة كلها بلسان الحال على الحق هى ذاتية فطرية وقال ما أقول به كامير المؤمنين على كرم الله وجهه حيث قال يشهد له أعلام الوجود على اقرار قلب ذى الجحود ولا تبذر السمراء فى أرض عميان مثل لمن يلقن المعرفة من لا يستعد لقبولها ولا يهتدى الى الحق و يبصر من لا بصيرة له وهم الذين سماهم الله فى القرآن الذى جاء به المعصوم أى النبى عليه السلام صما و بكما مع أنهم يسمعون و ينطقون عرفا العدم فهم الحق وانتفاعهم بحاسة السمع ونطقهم بالحق كما سماهم عميا مع سلامة حاسة بصرهم لاحتجابهم عن الحق وعدم اهتدائهم كقوله تعالى لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها الآية (اعلم أيدنا الله واياك ان ابراهيم الخليل عليه السلام قال لابنه انى أرى فى المنام أنى أذبحك والمنام حضرة الخيال فلم يعبرها وكان كبش ظهر فى صورة ابن ابراهيم فى المنام فصدق ابراهيم الرؤيا) أى لم يعبرها لما تعود به من الاخذ عن عالم المثال فلما رقاه الله تعالى عن عالم المثال ليجعل قلبه محل الاستواء الرحمانى أخذ خياله المعنى من قلبه المجرد وتصرفت القوة المتصرفة فى تصويره فصورت معنى الكبش بصورة ابنه عليه السلام لما ذكر من كونه الاصل فلم يعبرها وصدقها فى أن ذلك اسحق وكان ذلك عند الله الذبح العظيم فلم يعط ابراهيم الحضرة حقها بالتعبير (ففداه ربه من وهم ابراهيم بالذبح العظيم الذى هو تعبير رؤياه عند الله وهو لا يشعر فالتجلى الصورى فى حضرة الخيال محتاج الى علم آخر يدرك به ما أراد الله بتلك الصورة) وهو علم التعبير (ألا ترى كيف قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لابى بكر فى تعبير الرؤيا أصبت بعضا وأخطأت بعضا فسأله أبو بكر أن يعرفه ما أصاب فيه وما أخطأ فلم يفعل صلى الله عليه وسلم) روى أن رجلا أتى النبى عليه السلام فقال انى رأيت ظلة ينطف منها السمن والعسل وأرى الناس يتكففون فى أيديهم والمستكثر والمستقل وأرى سببا واصلا من السماء الى الارض فأراك يا رسول الله أخذت به فعلوت ثم أخذ به رجل آخر فعلا ثم أخذ به رجل آخر فانقطع به ثم وصل له فعلا فقال أبو بكر للنبى عليه السلام بأبى أنت والله لتدعنى فلأعبرها فقال عبرها فقال أما الظلة فظلة الاسلام وأما ما ينطف من السمن والعسل فهو القرآن لينه وحلاوته وأما المستكثر والمستقل فهو المستكثر من القرآن والمستقل منه وأما السبب الواصل من السماء الى الارض فهو الحق الذى أنت عليه

العلم الاجتهادى (ولا تبذر السمراء) أى الحنطة (فى أرض عميان) أى لا تقل قولى ان كان أعمى قلبه فانها لا تنبت المعارف الالهية فى أرضهم اه بالى

(فلم يعبرها) فحمل ما رآه على ظاهره كما هو عادة الانبياء فظن ان الحق أمر بذبح ابنه فباشر الذبح اطاعة لامر ربه اه (فى صورة ابن ابراهيم) لمناسبة بينهما فى الانقياد والتسليم اه (ففداه) عن ابنه ربه (من وهمه) من ان ما رآه ابنه ولا فداء فى الحقيقة اه (لا يشعر) ان الذبح الذى أتى به عند قصده ذبح ابنه هو تعبير رؤياه عند الله وهم ان ذلك الكبش بدل عن ابنه فبين الله لنا على وهم ابراهيم لا على الحقيقة التى هى تعبير رؤياه فقال ففديناه بذبح عظيم اه بالى

تأخذ به فيعليك الله ثم يأخذ به بعدك رجل آخر فيعلو به ثم يأخذ به رجل آخر بعده فيعلو به ثم يأخذ به رجل آخر بعده فينقطع به ثم يوصل له فيعلو فقال حدثني يا رسول الله أصبت أم أخطأت فقال عليه السلام أصبت بعضا وأخطأت بعضا قال أقسمت بأن أنت يا رسول الله لتحدثني ما الذي أخطأت فقال عليه السلام لا تقسم هذا حديث متفق على صحته (وقال الله تعالى لابراهيم عليه السلام حين ناداه أن يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا وما قال له قد صدقت في الرؤيا انه ابنك لانه ما عبرها) فلو صدق في رؤيا ما رآ لما كان عند الله الا اسحق ولذبحه فلم يصدق فيها بالتعبير كما هو عند الله (بل أخذ بظاهر ما رأى والرؤيا تطلب التعبير ولذلك قال العزيز ان كنتم للرؤيا تعبرون ومعنى التعبير الجواز من صورة ما رآه الى أمر آخر فكانت البقر سنين في المحل والخصب فلو صدق في الرؤيا لذبح ابنه) ولكان عند الله كذلك (وانما صدق الرؤيا في أن ذلك عين ولده وما كان عند الله الا الذبح العظيم في صورة ولده ففداه لما وقع في ذهن ابراهيم عليه السلام ما هو فداء في نفس الامر عند الله) ما نفى أي لم يكن الذبح فداء لابنه في نفس الأمر عند الله بل في ذهن ابراهيم (فصور الحس الذبح وصور الخيال ابن ابراهيم عليه السلام) وكان شيأ واحدا فاجراه ابراهيم على عادته في المنام والوحي وكان ابتلاء من الله له ولابنه فصدقه فتحقق بذلك التصديق اسلامه واسلام ابنه تصديقهما الرؤيا فاظهر الله جلية الامر فعلم ابراهيم ان الذي رآه في صورة ابنه كان كبشا وأن مقتضى موطن الرؤيا هو التعبير (فلو رأى الكبش في الخيال لعبر بابنه أو بأمر آخر) أي على ما علمه الله بالفداء من أن حق موطن الرؤيا هو التعبير كم لو رأى اسلامه لنفسه في صورة الذبح لعبره بالاسلام (ثم قال ان هذا لهو البلاء المبين أي الاختبار الظاهر يعني الاختبار في العلم هل يعلم ما يقتضيه موطن الرؤيا من التعبير أم لا لانه يعلم ان موطن الخيال يطلب التعبير فغفل

(قد صدقت الرؤيا) أي قد جعلت رؤياك صادقة في الحس باعتقادك ومباشرتك بحسب اعتقادك وليس المراد برؤياك ما أخذته بل المراد غير ذلك ولم تطلع على ما هو المراد دع نفسك عن ذبح ولدك فانك قد ذهبت الى غير سبيل رؤياك بتصديقك الرؤيا وما كان في علمي ان تذبح ولدك فاني قد حرمت ذبح الانسان وليس لك في علمي الا الكبش الذي رأيته في صورة ولدك ولو صبر ابراهيم وطلب علم ما رآه من الله لنزل الكبش اليه البتة اذ هو المعجزة المدرج في العلم الازلي ولو كان المراد ابنه لقال حين ناداه ان يا ابراهيم (قد صدقت) بالتخفيف في الرؤيا انه ابنك (وما قال له قد صدقت) الخ فكان الفداء فداء عن ذهن ابراهيم فاذا كانت رؤياه تطلب التعبير لم صدق ابراهيم في الرؤيا ولو لم تطلب الرؤيا التعبير لصدق فكما انما كان عند الله الا الذبح العظيم كذلك ما كان عند الله الا تصديق الرؤيا عن ابراهيم وما فعل الانبياء الا ما عند الله اه (ما هو فداء في نفس الامر عند الله) بل في ذهن ابراهيم فللرؤيا صورتان صورة الذبح وهو الفعل الحسي وصورة ولد ابراهيم وهي صورة المعاني (فصورة الحس صورة الذبح) وهو بعينه الذبح الذي وقع في الحس في الكبش فكان المراد عين تلك الصورة لا غير اذ الحس لا يصور الا عين الصورة فلا يطلب ما في الحس التعبير بخلاف الخيال (نصور الخيال ابن ابراهيم) لذا دخل التعبير فظهرت المعنى الكبشية في خيال ابراهيم في صورة ولده فحكم وهم ابراهيم ان المراد هو نفس الصورة فعمل بما حكم عليه وهمه فجوز ظهور المعاني في الخيال بما يطابق بصورها الحسية أو بغيرها فاذا لم يظهر معنى الكبشية في خياله بصورته الكبشية فلم ير صورة الكبش قوله (أي الاختبار المبين) لعلمه عند ذبح الكبش ما كان المراد في ذلك فكان قوله (ان هذا لهو البلاء) مثل قول يوسف هذا تأويل رؤياي من قبل فكانت هذه الآية مقدما في الذكر مؤخرا في الوقوع عن آية الفداء اه بالي

فـاوفي الموطن حقه وصدق الرؤيالهذا السبب) لمـا كان الاختبار سبب العلم وكانت الرؤيا المحتاجة الى التعبير سببا للعلم اطف عليه وكلما ابتلى أنبياءه وأولياءه كان سببا لظهور كمال وعلم مكنون في أعيانهم فلما أراد الله أن يطلعه على علم التعبير أراه الذبح في صورة اسحق وخالف عادته في اراءته اله ورؤي منامه على ماهي عليه من ظواهرها فظهر بذلك كمال ايمانهما واسلامهما لانفسهما لله وعلم ابراهيم بذلك حق موطن الرؤيا من التعبير لانه كان في عينه الثابتة ولم نظفر عليه بعد ذغفل عن ذلك لانه كان يعلم باطنا ولا يعلم ظاهرا فما وفي الباطن حقه وصدق الرؤيا بسبب الغفلة عما في عينه فكان التصديق سببا لظهور كمال وعلم جديد وهو علم التعبير وفي ضمنه ان الذبح والتقرب به هو صورة اسلامه الحقيقي بالفناء في الله فانه من جملة علم التعبير وكان حاله في التصديق (كما فعل تقي بن مخلد) الامام (صاحب المسند سمع في الخبر الذي ثبت عنده أنه صلى الله عليه وسلم قال من رآني في النوم فقد رآني في اليقظة فان الشيطان لا يتمثل على صورتي فرآه تقي بن مخلد وسقاه النبي صلى الله عليه وسلم في هذه الرؤيا لبنا فصدق تقي بن مخلد رؤياه فاستقاء فقاء لبنا ولو عبر رؤياه لكان ذلك اللبن علما فحرمه الله علما كثيرا على قدر ما شرب ألا ترى رسول الله صلى الله عليه وسلم أتي في المنام بقدح لبن قال فشربته حتى خرج الري من أظافيري ثم أعطيت فضلي عمر قيل ما أولته يا رسول الله قال العلم وما تركه لبنا على صورة ما رآه لعلمه بموطن الرؤيا وما يقتضي من التعبير) انما أول اللبن بالعلم لان اللبن غذاء لأبدان الاطفال الناقصين الباقين على الفطرة فهو صورة العلم النافع الذي هو غذاء الارواح الناقصين الصادقين كالماء الذي هو سبب الحياة والعسل الذي هو صورة العلم الذوقية العرفانية والخمر الذي هو صورة الحليات والعشقيات الشهودية (وقد علم ان صورة النبي عليه السلام التي شاهدها الحس انها في المدينة مدفونة وان صورة روحه ولطيفته ما شاهدها أحد من أحد ولا من نفسه وكل روح بهذه المثابة فتجسد له روح النبي عليه السلام في المنام بصورة جسده كما مات عليه ولا يخرم منه شيء فهو محمد عليه السلام المرئي من حيث روحه في صورة جسدية تشبه المدفونة لا يمكن للشيطان أن يتصور بصورة جسده صلى الله عليه وسلم عصمة من الله في حق الرائي ولهذا من رآه بهذه الصورة يأخذ عنه جميع ما يأمره به أو ينهاه أو يخبره كما كان يأخذه عنه في الحياة الدنيا من الاحكام على حسب ما يكون منه اللفظ الدال عليه من نص أو ظاهر أو مجمل أو ما كان فان أعطاه شيأ فان ذلك الشيء هو الذي يدخله التعبير فان خرج في الحس كما كان في الخيال فتلك الرؤيا

اعلم ان علم التعبير علم يدرك به ما أراد الله تعالى بتلك الصورة الظاهرة في حضرة الخيال باراءته وهي معرفة المناسبات التي بين الصور ومعانيها ومعرفة مراتب النفوس التي تظهر تلك الصور في خيالاتهم ومعرفة الازمنة والامكنة وغيرها مما له مدخل في التعبير فانه قد يختلف حكم الصورة الواحدة بالنسبة الى أشخاص مختلفة المراتب بل بالنسبة الى شخص واحد في زمانين أو مكانين وبكمال هذه المعرفة ونقصانها تتفاوت حال المعبرين في الاصابة والخطأ في التعبير (فان الشيطان لا يتمثل على صورتي) فان قلت لا يلزم من عدم تمكن الشيطان من التمثل بصورته ان تكون صورته المثالية عينه عليه السلام لا غيره لجواز ان يتمثل بصورته ملك أو روح لانسان أو معنى من المعاني كشرعه وسنته وغير ذلك مما له نسبة اليه في معنى الهداية وغيرها قلت يمكن ان تكون سنة الله تعالى جارية بان لا يتمثل بصورته وجبلته شيء أصلا تعظيما لشأنه ويكون تخصيص الشيطان بالذكر للاهتمام بنفي تمكنه من التمثل بصورته لما لا يخفى وجهه جامي

لاتعبيرلهما وبهذا القدروعليه اعتمد ابراهيم الخليل عليه السلام وتقى بن مخلد) ولما كان ابراهيم معصوما عصمه الله من ذبح ولده وما حفظ تقى بن مخلد بمنعه عن القىء فحرمه العلم (ولما كان للرؤيا هذان الوجهان) أى الابقاء على حاله والتعبير (وعلمنا الله فيما فعل بابراهيم وما قال له الادب) أى علمناه الادب فيما فعل بابراهيم من اراءته الكبش فى صورة ابنه وتفديته به وفيما قال له فى قوله قد صدقت الرؤيا انا كذلك نجزى المحسنين ان هذا لهو البلاء المبين (لما يعطيه مقام النبوة) من الابتلاء وتعليم التعبير والتنبيه على تصديقه الرؤيا وان ذلك جزاء احسانه فان المحسنين محبوبون لقوله تعالى ان الله يحب المحسنين والمحبوب معصوم ومعنى به فلذلك علمه وأدبه وقوله (علمنا فى رؤيتنا الحق تعالى فى صورة يردها الدليل العقلى ان نعبر تلك الصورة بالحق المشروع اما فى حق حال الرائى أو المكان الذى رآه فيه أو هما معا) جواب لما وحق العبارة أن يقول أو فى حقهما معا فعدل الى الضمير المرفوع على تاويل هذه الجملة أو المعبر بالحق المشروع هما معا والمعنى انا اذا رأينا الحق فى صورة يمنع الدليل حملها على الظاهر عبرناها بالحق المشروع فى العرف الشرعى لما روى أن بعض الصالحين فى بلاد الغرب رأى الحق تعالى فى المنام فى دهليز بيته فلم يلتفت اليه فلطمه فى وجهه فلما استيقظ قلق قلقا شديدا فاخبر الشيخ قدس سره بما رأى وفعل فلما رأى الشيخ مابه من القلق العظيم قال له أين رأيته قال فى بيت لى اشتريته قال الشيخ ذلك الموضع مغصوب وهو حق للحق المشروع اشتريته ولم تراع حاله ولم تف لحق الشرع فيه فاستدركه ففحص الرجل عن ذلك فاذا هو من وقف المسجد وقد بيع بغصب ولم يعلم الرجل ولم يلتفت الى أمره فلما تحقق رده الى وقف المسجد واستغفر الله فمثل هذا اذا رؤى وجب تاويله ولعل الشيخ علمه من شدة قلقه انه ليس بحال الرائى فسأل عن المكان الذى رأى فيه (وان لم يردها الدليل العقلى أبقيناها على ما رأيناها كما يرى الحق فى الآخرة سواء) كما يرى فى صورة نورية عقلية أو خيالية كالبدر والشمس أو كما يتجلى لاهل المحشر فى صورة يعرف ويسجد له أو فى صورة تنكر ويتعوذ منه سواء بلا فرق فى الحكم

(لما يعطيه) الادب (مقام النبوة) فالادب فى مقام النبوة طلب علم كل شىء من الله بلا حكم رأى اه (بالحق المشروع) وهو ما ثبت بالشرع ان الحق يتجلى بصور الاعتقادات وهو الذى أثبت له الشرع الاحكام المختلفة بحسب ما يناسب حال الرائى وهو اعتبار الحق مع الاسماء والصفات وفى الحقيقة ما ظهرت هذه الصور الا الاسماء والصفات وذات الحق منزهة عن هذه الظهورات وأما الحق الذى ثبت بالدليل العقلى وهو الحق من حيث غناؤه عن العالمين فمحل تنزيه عند العقل ان يثبت له غير الصفات الكمالية فالتعبير بالحق المشروع (اما) واقع (فى حال الرائى أو فى) حق (المكان) اذ الامكنة مختلفة بالشرف فللمكان مدخل فى الرؤية بالشرف والخساسة أو هما أى أو واقع فى حقهما معا يعنى اذا رأينا الحق فى المنام بتلك الصورة نعبر بالشرع ونقول ان الحق يظهر لنا بصور أحوالنا فتلك الصورة لنا لا له ابقاء لحكم الدليلين العقلى والشرعى فتلك الرؤيا بتلك الصورة فى الحق يدخل فيها التعبير وكذلك المكان كما قال عليه السلام رأيت ربى فى أحسن صورة شاب يرده الدليل العقلى فصورة الشبابة فى حق الرسول ظهور الحق له بهذه الصورة عبارة عن ربوبية تامة كاملة (فان لم يردها الدليل العقلى) بان كان ظاهرا بالصفة الكمالية (أبقيناها) ابقاء لحكم الدليلين لاجتماعهما فى ظهور الحق بالصفات الكمالية كما يرى الحق فى الآخرة

شعر

(فللواحد الرحمن فى كل موطن * من الصور ما يخفى وما هو ظاهر)

أى للواحد الذى لا يتكثر بكثرة التعينات الرحمن الشامل للكل تجلى لكل شئ بلا نهاية فى كل مجلى من الصور ما يخفى من الروحانيات وما هو ظاهر من الجسمانيات

(فان قلت هذا الحق قد تك صادقا * وان قلت أمرا آخرا أنت عابر)

قد تك صادقا لانه هو المتعين بصورته لا شئ غيره وان عبرته بغيره صدقت لانه لا ينحصر فى شئ فالمنحصر بالتعين غيره

(وما حكمه فى موطن دون موطن * ولكنه بالحق للخلق سافر)

أى ليس حكمه فى موطن أولى به من موطن آخر فان المواطن كلها بالنسبة الى الحق سواء ففى أى موطن تجلى كان حكم تجليه فى سائر المواطن كذلك ولكنه تعالى بحقيقته يسفر عن وجه الحق للخلق وفيه ايماء الى أنه يظهر بحقيقته للخلق فى صورة الخلق والا لم يعرفوه فلم يظهر لانه انما يبرز فى صورة العين الثابتة لكل واحد من الخلائق فيعرفونه ويشهدونه بقدر ما تجلى لهم فيهم

(اذا ما تجلى للعيون ترده * عقول ببرهان عليه تثابر)

يعنى اذا تجلى فى صورة محسوسة ترده العقول بالبرهان العقلى وان كان حقا فى طور عالم الحس وفى نفس الامر لان العقل ينزهه من أن يكون محسوسا فيكون فى حيز وجهة ويجله عن ذلك وهو كما يتعالى عما ينزهه عنه تعالى يتعالى عن ذلك التنزيه أيضا فانه تشبيه بالارواح وتقييد للمطلق فيكون محدودا والحق أنه متعال عن الجهة واللاجهة والتحيز واللاتحيز وعن تقييد الحس والعقل والخيال والوهم والفكر ولا يحيطون به علما وهو المحيط بالكل ولا يحوم حول عرفانه المقيدون ولا المشبهون ولا المنزهون لا باطن يحصره ويخفيه ولا ظاهر يظهره ويبديه تعالى عما يصفون وعما يقول الظالمون علوا كبيرا

(ويقبل فى مجلى العقول وفى الذى * يسمى خيالا والصحيح النواظر)

أى يقبله العقلاء اذا تجلى فى صورة عقلية غير محسوسة ولا مكيفة بكيف ولا مقدرة بمقدار يطابقها البرهان العقلى وكذلك تقبله الناس اذا تجلى فى صورة خيالية فى المنام ولا يقبلونه فى صورة محسوسة والصحيح كشف شهود العيون النواظر وهى العيون الناظرة بالحق الغير الحاصرة له فيما

(فللواحد الرحمن فى كل موطن من الصور) بيان لما (يخفى) كظهوره بصور الاكوان فيحتاج الى التعبير بالحق المشروع (وما هو ظاهر) كظهوره بالصورة الكمالية التى أثبتها العقل (فان قلت هذا) أى الذى ظهر بالصورة هو (الحق قد تك صادقا) كرر ق تنافى الاخرة وقد للتحقيق أو للتقليل أى قد تك صادقا عند الشرع ولم تك عند العقل اه بالى

(وان قلت أمرا آخرا) باحتجابك بالصور عن الحق (أنت عابر) أى مجاوز من الصورة الى أمر آخر فانت صادق أيضا على هذا الوجه (فما حكمه فى موطن دون موطن) كما جعل العقل منحصر الظهور فى الصفة الكمالية (للخلق) أى لايجاد الخلق (سافر) أى يصير تز ولا من مقام أحديته الى مقام تفصيله فلا يكون موطن الا والحق ظاهر فيه بالاحكام اللائقة اه وقابل الحق (فى مجلى العقول) العقول المجردة وفى مجلى الخيال القلب والنفوس المجردة فحصر ظهور الحق كل منهما فى مرتبتهم وليس ذلك الحصر بصحيح (والصحيح) فى قبول الحق (النواظر) وهى جمع ناظرة فتشاهد الناظرة الحق فى جميع المراتب الالهية والكونية فيعرفون الحق فى كل موطن ويعبدونه فهم يستغفرون الحق بجميع كمالاته فلا يحجبون

تجلي لهم ظاهرا كقوله تعـالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة (يقول أبو يزيد رضي الله عنه في هذا المقام لو أن العرش وما حواه مائة ألف ألف مرة في زاوية من زوايا قلب العـارف ما أحس بها وهـذا وسع أبي يزيد في عالم الاجسام بل أقول لو أن مالا يتناهى وجوده يقـدر انتهاء وجوده من العين الموجدة له في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحس بذلك في علمه) قلب العارف هو الذي وسع الحق بفنائه فيـه وبقائه به مطلقا بلا تعـين وكل ما فرض وجوده من الامور المعينة مع العين الواحدة التي تعينت بالتعين الاول ويتعين بها كل متعين فهو متعين منحصر في تعينه غـير مطلق وكل متعـين فهو فان في المطلـق الواجب وقلب العـارف مع الحق المطلـق باطلاقه فيفنى فيـه الـكل فلا يحس به وقوله هـذا وسع أبي يزيد ليس بطعن فيـه بل أراد أن أبا يزيد مع تعينـه الـكلي نظـر الى عالم الاجسـام بالفناء فـلو نظـر بعـين الله لقـال مثـل ذلك ولـكنه عين عالم الاجسام بالنسـبة الى المحجوبين بالاكوان وعلل الشيخ ما قال بقوله (فانه قد ثبت ان القلب وسع الحق ومع ذلك ما اتصف بالري فلو امتلأ ارتوى وقد قال ذلك أبو يزيد) اشارة الى قول أبي يزيد بل الرجـل من يتحسى بحار السموات والارض ولسـانه خارج يلهث عطشـا وقوله شربت الحب كأسا بعد كأس * فـا نفد الشراب وما رويت والمراد أن تجليات الحق في الظاهر والباطن لا يرتوى بها العارف لانه لا يحس بها من حيث التعين بل يشاهد الجمال المطلق الغير المتناهي بتجلياته (ولقد نبهنا على هذا المقام بقولنا

يا خالق الاشياء في نفسه * أنت لـما تخلقـه جامع
تخلق مالا ينتهـى كونه * فيك فأنت الضيق الواسع)

لـما كان كل ما وجد وجد بوجوده كان الـكل فيه وهو الجامع لـما لا يتناهى من خلقـه في ذاته فلا وجود لغيره وهو باحديته موجود في كل واحد جامع للـكل فهو الضـيق في كل واحد الواسع لـكل ما وجد وما يوجد الى مالا يتناهى باحديته الجامع لجميع الجميع

(لو أن ما قـد خلق الله ما * لاح بقلبي فجره السـاطـع

بصور الاكوان عن الحق فقلوبهـم يعون فيفوتهم غـير الحق اه (يقول أبو يزيد في هذا المقام) أي في مقام سـعة القلب اه (وهذا وسع أبي يزيد) اذ قيد وسعه القلب في الاجسام ولم يعم عالم الارواح (من العين الموجدة له) هي العقل الاول اذ به يخلق الله جميع المخلوقات اه قوله (ما أحس بذلك في علمه) وذلك لان الحق تجلى له باسمه الواسع والعليم المحيط بكل شئ فيسع الممكنات كلها وأما كونه لا يحس بها فذلك لاشتغال القلب عنها بخالقها اه (يا خالق الاشياء في نفسه) أي في ذاته تعالى لان مجموع العالم اعراض عندهم قائم بذاته لا كقيام العرض بالجوهر بل كقيام الظل بصاحبه فلا يخلو شئ عن الحق بل موجود به وفيه ومعنى وجود الاشياء فيه عبارة عن احاطته الاشياء بقدرته (أنت لما تخلقه جامع) بوجودك المحيط بكل شئ (تخلق مالا ينتهى) أي لا يتناهى (كونه) أي وجوده (فيك) ظرف للخلق أو الكون (فأنت الضيق) لانه لا يسع معك غير لشئ في قلب العارف (الواسع) لانك تسع الامور الغـير المتناهية التي خلقت فيك اه بالي

(لو أن ما قد خلق الله في قلبي) حذف لدلالة قوله (ما لاح بقلبي) أي ما ظهر بقلبي فحينئذ يتعلق بقلبي الى ما لاح (فجره) الضمير يرجع الى ما أي نوره (الساطع) أي المرتفع فلو كانت الشمس في قلبي مع نورها الواضح الذي لا يخفى لاحد ما لاح بقلبي نورها فان الحق يضيق قلبي بدخول الغير معه لاختفاء نور الخلق عند

من وسع الحق فما ضاق عن * خلق فكيف الامر يا سامع)
فى البيت الاول تقديم وتأخير أى لوأن ما خلق الله بقلبى ما لاح بفجره أى ما ظهر نوره الساطع أى المرتفع الذى وسع المخلوقات كلها بفنائه مع الكل فى الله والاولى أن يكون الضمير فى فجره عائدا الى ما خلق الله اى ما يفنى من وجوده أثر لقيامه من وسع الحق اشارة الى قوله عليه السلام حكاية عن ربه ما وسعنى أرضى ولا سمائى ووسعنى قلب عبدى المؤمن أى ما وسع الحق الذى وسعت رحمته كل شئ لم يضق عن شئ وكيف يضيق عن خلق ما وسعه الواسع المطلق أى الله تعالى (بالوهم يخلق كل انسان فى قوة خياله ما لا وجود له الا فيها وهذا هو الامر العام والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود من خارج فى محل الهمة ولكن لا تزال الهمة تحفظه ولا يؤده حفظه أى حفظ ما خلقه فتى طرأ على العارف غفلة عن حفظ ما خلق عدم ذلك المخلوق الا أن يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات وهو لا يغفل مطلقا بل لا بد من حضرة يشهدها) خلق العارف انما هو باستجماع وهمه وهمته وفكره وجميع قواه وفى الجملة بتسليط نفسه على ايجاد أمر فى الخارج فان الهمة ممن كان موصوفا بصفات الله خلاقة ولكن لما كان موجبه جمع همة وجب أن تكون الهمة متوجهة نحوه حافظة اياه فان غفلت عنه بتوزع همة أو نوم أو تعلق خاطر بشئ آخر زال الموجب فينعدم ذلك الامر بخلاف خلق الله تعالى فانه يشهد كل شئ ولا يعزب عنه شئ أصلا ولا بد فى خلقه أيضا من توجهات أسمائه نحو المخلوق الا أنه لا يشغله شأن عن شأن بخلاف العارف الا أن يكون العارف قد توغل بتجرده فى الحضرات فيغفل عن مخلوقه من وجه ويشهده من وجه كمن ضبط الصورة المخلوقة فى الحس والخيال والمثال والحضرة الاسمائية الالهية فيغفل عن الحس والخيال ويحفظه فى المثال او فى أعلى منه ولا بد من شهوده اياه فى حضرة ما (فاذا خلق العارف بهمته ما خلق وله هذه الاحاطة ظهر ذلك الخلق بصورته فى كل حضرة وصارت الصورة تحفظ بعضها بعضا فاذا غفل العارف عن حضرة ما أو عن حضرات وهو شاهد حضرة ما من الحضرات حافظ لما فيها من صورة خلقه انحفظت جميع الصور بحفظه تلك الصورة الواحدة فى الحضرة التى ما غفل عنها الا ان الغفلة ما تعم قط لا فى العموم ولا فى الخصوص) قد علمت

ظهور نور الحق (من وسع الحق فما ضاق عن خلق) استفهام على سبيل التعجب (فكيف الامر) أى من وسع الحق الواسع جميع الامور الغير المتناهية أيضيق عن الخلق الذى فى الحق أم لا كيف الامر فى ذلك أجبنا (بالوهم) لا بغيره من القوى (يخلق) يخترع (كل انسان) وهذا هو الامر العام يعنى أن غير العارف يوجد شيأ ولا يكون ذلك الشئ موجودا فى خارج قوة خياله (والعارف يخلق) والخلق هنا قصد الاظهار من الغيب الى الحضور ومعطى الوجود على حسب قصدهم هو الله لا غيره قوله (عدم ذلك المخلوق) لانعدام الامداد بالغفلة لزوال الهمة بالغفلة تزال المعلول اه بالى

(بصورة فى كل حضرة) لان هذا العارف يخلق ذلك الخلق من مقام الجمع فيكون موجودا على صورته فى كل حضرة بقدر نصيبه وصارت الصور تحفظ بعضها بعضا لانه اذا كان الخلق بصورته موجودا فى كل حضرة فقد تحفظ الهمة الصورة التى لا يغفل العارف عن حضرتها وتحفظ باقى الصور بالصورة المحفوظة بالهمة لوجوب التطابق بين الصور وهو معنى قوله فاذا غفل العارف الخ الهمة اذا تعلقت بما ليس بحاصل فى الوقت فانها تطلب النفوذ الى مشاهدة من تعلقت به وتحصيله واذا رأى صاحب الهمة مطلوبه فى نفسه زالت همته وانكسرت عن طلب النفوذ وهو قوله شعر قد يرحل المرء لمطلوبه والسبب المطلوب فى

أن الصورة الحسية الخارجية آخر مراتب الوجود والصورة التى قبلها صورها فهى كالروح لها
فاذا كان للعارف الاحاطة بالحضرات كلها يكفيه حضورها فى واحدة من تلك الحضرات فان
تلك الصور حافظة بعضها بعضاً أى العالية تحفظ ماتحتها فاذا شهدها فى حضرة واحدة منها
انحفظت الجميع لان الغفلة ماتعم قط بحيث يغفل عن كل شئ لايحضر صاحبها شيأ ماولونفسه لا فى
عموم الناس ولا فى خصوصهم ففى أى حضرة حضر العارف حفظ صورة فيها فانحفظت الخارجية
بها أولان غفلة العارف لاتعم فى العموم أى فى عموم الصور لشهوده واحدة منها ولا فى الخصوص
لحفظه كل واحدة منها بواسطة حفظ البعض (وقد أوضحت هنا سرالم تزل أهل الله يغارون
على مثل هذا أن ينظر لما فيه من رد دعواهم أنهم الحق فان الحق لايغفل والعبد لابد له أن يغفل
عن شئ دون شئ فمن حيث الحفظ لما خلق له أن يقول له أنا الحق ولكن ماحفظه لها حفظ الحق)
انما يغارون على ظهور مثل هذا السر لئلا يعلم الفرق بين الخلقين والحفظين غيرهم فيرد دعواهم
انهم الحق فان الحق لا يغفل (وقد بينا الفرق ومن حيث ماغفل عن صورة ما وحضرتها فقد
تميز العبد من الحق) مافى ماغفل مصدرية أى من حيث غفلته عن صورة ما (ولابد أن يتميز مع
بقاء الحفظ لجميع الصور بحفظه صورة واحدة منها فى الحضرة التى ماغفل عنها فهذا حفظ
بالتضمن وحفظ الحق ماخلق ليس كذلك بل حفظه لكل صورة على التعيين وهذه مسألة
أخبرت أنه ماسطرها أحد فى كتاب لا أنا ولا غيرى الا فى هذا الكتاب فهى يتيمة الوقت) وفريدته
ظاهر (فاياك أن تغفل عنها فان الحضرة التى تبقى لك الحضور فيها مع الصورة مثلها مثل الكتاب
قال الله فيه مافرطنا فى الكتاب من شئ فهو الجامع للواقع وغير الواقع فلا يعرف ماقلناه الا من
كان قرآنا فى نفسه) أى الانسان الكامل الجامع للحضرات كلها اذا غاب عن مخلوقه فى حضرة
الحس شهده فى حضرة المثال أو فى أعلى منها فمثل الحضرة التى حفظه فيها مثل الكتاب الجامع
لكل ماوقع ومايقع فلابد وأن يكون ذلك الانسان قرآنا جامعاً للحضرات كلها وله مرتبة فى القرآنية
أى الجمعية الاحدية والالم يعرف ذلك ولم يمكنه (فان المتقى بالله يجعل له فرقانا وهو مثل ماذكرناه
فى هذه المسألة فيما يتميز به العبد من الرب وهذا الفرقان ارفع فرقان) أى المتقى بالتقوى العرفى
يجعل له فرقاناً أى فارقاً بين الحق والباطل ونصراً عزيزاً على حسب تقواه فيتميز به الحق من الخلق
فى الصفات والافعال وهذا الفرقان هو الفرق بعد الجمع وهو درجة المقربين الكمل الذين
تقواهم أعظم تقوى وفرقانهم أرفع فرقان

الراحل فاذا انكشف لك أن مطلوبك ليس غير عينك وعينك مافارقك فما يبقى لهمتك منه الى خارج
عنك اه جاليه والسر الموضح هو عروض الغفلة للعارف عن بعض الحضرات اه (دعواهم انهم
الحق) من حيث ايجادهم شيأ ما (له ان يقول انا الحق) كما قال المنصور ولم يزل عن هذا القول لعدم ظهور
هذا الفرق له بغلبة نور الحق له اه فاذا شهدت تلك الحضرة التى يبقى لك الحضور فيها مع الصورة فقد
شاهدت جميع مافى باقى الحضرات من الصور فانها كتاب جامع لجميع مافى الحضرات (فهو) أى الكتاب
المذكور الجامع وهذه الحضرة (مثل) ذلك (الكتاب ولا يعرف) ذوقا وحالا وتحققا (ماقلناه الا من كان
قرآنا) جامعا جميع الحضرات بارتفاع حجب انيته بالفناء فى الله فمن كان قرآنا (فى نفسه) يصل هذه المسألة
ذوقا وحالا وأما من لم يصل الى مقام الجمع فهو يصل الى مجهوله علما بسماع هذه المسألة منه ثم يطلب الذوق
والشهود بالفناء فى الله وانما لا يعرفه الا هذا الشخص (فان المتقى بالله يجعل له فرقانا) نورا فى قلبه يميز بين

(فوقتا يكون العبد ربا بلاشك * ووقتا يكون العبد عبدا بلاافك)

هذا البيت له معنيان محمولان على الفرقانين أحدهما أن المراد بالربوبية الربوبية العرضية من كونه رب المال ورب الملك وهي التي عرضت للعبد فحالت بينه وبين تحققه بالعبودية المحضة التي ماشابها ربوبية ولاشانها تصرف وألوهية فكانت عبودية بالافك ليست بخالصة فليس في هذا الوقت بمتحقق والوقت الذي خلصت فيه عبوديته ولم يتصف بربوبية أصلا ولم يضف الى نفسه فعلا ولا تاثيرا وامسك عن التصرفات النفسية وقام بالاوامر الشرعية قضاء لحق الربوبية ووفاء الحق العبودية كان متقيا يجعل الله له فرقانا والمعنى الثاني ان العبد الجامع بين العبودية العظمى والربوبية الكبرى في وقت خلافته عن الله عند استخلافه تعالى له كان عبد الله ربا للعالمين فان الخليفة على صورة المستخلف فوقتا يكون ربا للعالمين باستخلاف الحق له ووقتا يكون عبدا بلاافك باستخلافه لله وتفويض أمره اليه بعد استخلاف الحق اياه تحققا بالعبودية العامة والمعرفة التامة لقوله عليه السلام في هذا المقام اللهم أنت الصاحب في السفر والخليفة في الاهل فخلف الله على أهله وهو صاحبه في السفر فصار كل منهما مستخلفا للآخر ومستخلفا وهو مقام الخلة العظمى المذكورة قبل

(فان كان عبدا كان بالحق واسعا * وان كان ربا كان في عيشة ضنك)

فان كان عبدا بالتفويض المذكور واستخلافه الحق مع كماله باستخلاف الحق اياه ثبت على مستقره ومركزيه فذلك العبودية العظمى وكان واسعا بالحق على الحقيقة لانه في كفالته ووكالته بالربوبية الحقيقية الذاتية التي له بعبده فوسعه الحق بكل ما احتاج اليه فكان كل منهما في مقامه أصيلا وان كان ربا لزمه القيام بربوبية كل من ظهر بعبوديته وحينئذ لم يمكنه القيام بذلك حق القيام الا بالحق فان الخليفة وان كان فيه جميع ما تطلبه الرعايا لكنه بجعل المستخلف فربوبيته للعالم عرضية وان كان قبول ذلك باستعداد غير مجعول لكن الوجود الغني والفعل والتأثير والافاضة للحق ذاتية والعدم والانفعال والتأثر والافتقار والقبول للعبد ذاتية فيعجز بالذات وان كان قادرا بالعرض فصح كونه في ضيق وضنك

(فمن كونه عبدا يرى عين نفسه * وتتسع الآمال منه بلا شك)
(ومن كونه ربا يرى الخلق كله * يطالبه من حضرة الملك والملك)
(ويعجز عما طالبوه بذاته * لذا تر بعض العارفين به يبكي)

العبد والحق ويصل الى مقام القرآنية اهـ (فوقتا يكون العبد ربا بلاشك) بظهور تجلي الربوبية له واختفاء عبوديته وهو قوله والعارف يخلق بهمته (ووقتا يكون العبد عبدا بلاافك) عن عبوديته عند ظهور عجزه وقصوره بزوال الصفة الربوبية اهـ بالي

(فان كان عبدا كان بالله واسعا) لانه قال ماوسعني أرضي ولا سمائي (وان كان ربا كان في عيشة ضنك) أي ضيق ومشقة لعجزه عند المطالبة بالاشياء عن اتيانها اهـ (فمن كونه عبدا يرى عين نفسه) عاجزة وقاصرة عن اتيان الامور وتتسع الامال منه الى موجده بلاشك (ومن كونه ربا يرى الخلق كله يطالبه من حضرة الملك) بالضم الشهادة (والملك) بفتح عالم الملكوت (ويعجز عما طالبوه بذاته) بل يرجع في ذلك الحد به بخلاف ربوبية الحق فانه بذاته قادر على ذلك فظهر الفرق من حيث كونه ربا (لذا) أي لاجل عجز العبد عما طالبوه منه (به) أي بهذا المعنى (يبكي) اهـ بالي

الابيات الثلاثة تعليل لما فى البيت الثانى وتقرير وترجيح بل تحقيق الثانى معنى البيت الاول والمعنى فمن جهة كونه عبدا يرى عين نفسه بصفة العدم والافتقار والعبودية الذاتية وتتسع آماله فى الله حقيقة فان للآملين فى ظل ربوبيته وقضاء ألوهيته مجالا واسعا فان كل ما يسأل عين العبد بلسان استعداد القبول مبذول له من وجوه فى وقته كما قال وآتاكم من كل ما سألتموه ومن جهة كونه ربا توجه اليه الملك والملكوت والجبروت بأسرهم يطالبونه بحقوقهم وهو يعجز عما طالبوه بذاته فلذا تراهم يبكون فى بعض الاوقات مع كمالهم لمطالبة الكل اياه بما لا يحضره بالفعل بل بما ليس له بالحقيقة وحذف الياء من ترى تخفيفا وفى بعض النسخ لذا كان بعض العارفين (فكن عبد رب لا تكن رب عبده * فتذهب بالتعليق فى النار والسبك) أى التعذيب والاحراق بنار العشق والمطالبة والسبك لافناء بقية الانية المستلزمة للفقر فان بقية الانانية حجاب للغنى الذاتى والباء فى بالتعليق مثلها فى قوله تنبت بالدهن أى فتذهب ملتبسا بالتعليق

(فص حكمة علية فى كلمة اسماعيلية)

انما خصت الكلمة الاسماعيلية بالحكمة العلية لان العلو صفة الاحدية والتكثير وهى ما يتكثر بالجمعية الاسمائية لم تكن مصدرا للعالم ولا للانسان فلا بد لتكثير صفة الاحدية الذى هو الاقتدار المحض من القبول كما ذكر من تكثر الاحدية بالنسب الاسمائية بسبب أعيان العالم التى لها القابلية المحضة وقد وصف الله تعالى اسمعيل فى كلامه بالصفتين الدالتين على كمالهما أى العلو وكونه مرضيا فان الرضاء عنه قابليته بصفة الاقتدار المستلزم للعلو ولما كان محمد هذا الفص هاتين الصفتين بنى الكلام على بيان مسمى الله الواحد بالذات المتكثر بالاسماء فقال (اعلم أن مسمى الله أحدى بالذات كل بالاسماء) أى أنه تعالى من حيث ذاته أحد لا كثرة فيه باعتبار ما لكن له باعتبار الالوهية المقتضية للمألوه نسب كثيرة غير متناهية كنسبة الواحد الى الاعداد بالنصفية والثلثية وغيرهما مما لا يتناهى فهو واحد بهذه النسب كل فى الوجود بالاسماء أى النسب والكل فيه واحد فله واحد فله أحدية جميع الجميع بقهر أحديته بالوجود الوحدانى كثرة الجميع وهو كامل بالذات غنى عن الغير اذ لا غير (وكل موجود فماله من الله الا ربه خاصة يستحيل أن يكون له الكل) أى كل موجود نوعى أو شخصى وان كان تحت المطلقة الربوبية الالهية فله ربوبية خاصة تختص به من الله رب العالمين ولله فيه وجه خاص هو ظهوره تعالى بالاسم الذى يربه به والحق من حيث ذلك الوجه ربه ولذلك كان كل شئ سواء كونه علويا أو سفليا مختصا بخاصية لا يشارك فيه غيره فله رب خاص هو الذات باعتبار الاسم المخصوص بذلك

فاذا كانت سلامتك فى العبودية وآفتك فى الربوبية (فكن عبد رب لا تكن رب عبده فتذهب بالتعليق فى النار والسبك) اه أرسل الله اسمعيل الى قبائل اليمن والعماليق ثم مات بمكة وعمره مائة وسبع وثلاثون سنة ودفن عند أمه هاجر بعد وفاة أبيه ابراهيم بثمان وأربعين سنة وكان له اثناعشر ولدا اه (كل بالاسماء) أى كل مجموعى بجمع الاسماء والصفات فكان لمسمى الله أحديتان الذاتية والاسمائية تسمى الاول بمقام جمع الاسماء والثانية بالاحدية الالهية اه بالى

(فكل موجود فماله) أى فما لكل واحد من أفراد الانسان من مسمى الله باعتبار كونه كلا بالاسماء (الا ربه خاصة يستحيل أن يكون له الكل) لذلك قال عليه السلام رأيت ربى ما قال رب العالمين وان كان روحه

الشئ وهو مظهر لذلك الاسم كانه تمثال له أي حجابية ذلك الاسم وصورته الظاهرة ويستحيل أن يكون الكل من حيث هو كل لكل واحد فينحصر جميع ما للربوبية الجمعية الالهية فيه (وأما الاحدية الالهية فما لواحد منها قدم لانه لا يقال لواحد منها شئ ولا لآخر منها شئ لانها لا تقبل التبعيض فاحديته مجموع كله بالقوة) أي لا يمكن أن يكون لاحد من الموجودات في الاحدية الالهية الجمعية قدم لانها لا تتجزأ ولا تتبعض فيكون لكل واحد منها شئ فلكل اسم ربوبية خاصة وجميع الربوبيات المتعينة في جميع المربوبين من جميع الحضرات الالهية الاسمائية في الاحدية الذاتية بالقوة والاجمال وقد تفصلت فيهم وبهم بالفعل كقوله كل الجمال غداء وجدتك مجملا * لكنه في العالمين مفصل (والسعيد من كان عند ربه مرضيا وما ثم الا من هو مرضي عند ربه لانه الذي تبقي عليه ربوبيته فهو عنده مرضي فهو سعيد) أي السعيد من اتصف بكمال من كمالات ربه ولا يتصف بكمال ما الا من هو قابل له وكل قابل مرضي عند ربه المخصوص به اذ لو لم يرضه لم يربه فما في الحضرة الربوبية الا من هو مرضي عند ربه لانه الذي تبقي عليه ربوبيته لان الربوبية موقوفة على قابلية المربوب لامتناعها بدون المربوب والمربوب لا يكون الا قابلا فكل قابل سعيد (ولهذا قال سهل ان للربوبية سرا وهو أنت تخاطب كل عين لو ظهر لبطلت الربوبية فأدخل لو وهو حرف امتناع لامتناع وهو) يعني ذلك السر (لا يظهر فلا تبطل الربوبية لانه لا وجود لعين الا بربه والعين موجودة دائما فالربوبية لا تبطل دائما) سر الربوبية ما يتوقف عليه من المربوبين لانها من الامور الاضافية والمربوب كل عين والعين باقية على حالها في غيب الله أبدا فلا يظهر ذلك السر أبدا فلا تبطل الربوبية فعنى قوله والعين موجودة دائما في الغيب (وكل مرضي محبوب وكل ما يفعل المحبوب محبوب فكله مرضي لانه لا فعل للعين بل الفعل لربها فيها فاطمأنت العين أن يضاف اليها فعل فكانت راضية بما يظهر فيها وبها من أفعال ربها مرضية تلك الافعال لان كل فاعل وصانع راض عن فعله وصنعته فانه وفي فعله وصنعته حق ما هي عليه أعطى كل شئ خلقه ثم هدى أي بين أنه أعطى كل شئ خلقه) مطلوب الرب من المربوب أن يكون مظهرا له يظهر فيه أفعاله

مربوبا الكل فبوجوده الحسي له رب خاص (وأما الاحدية الالهية) الذاتية التي يشير اليه أحدي بالذات (فما لواحد) من الاسماء (فيها قدم) أي وجود فليس لها الربوبية لاحد فكانت خارجة عن قوله من عرف نفسه عرف ربه فلا تعرف بمعرفة النفس بل تعرف بمعرفة النفس ما للربوبية وبعد ذلك تعرف هذه الاحدية الالهية عن كشف الهي واعلم لم يكن لواحد من الاسماء فيها قدم (لانه لا يقال لواحد منها) أي من الذات الاحدية (شئ ولا لآخر منها شئ) حتى تعين الاسماء فيها بالوجود المتعين الذي يتميز به كل منها عن الآخر اه (فاحديته مجموع كله بالقوة) الضمير عائد الى مسمى الله فعناه فأحديته مسمى الله كون المجموع بالفعل في مسمى الله مجموعا فيه بالقوة فباعتبار جمعية الاسماء في مسمى الله بالقوة يسمى أحديا بالذات وجمعيتها فيه بالفعل يسمى كل بالاسماء اه والمراد من هذا الكلام اظهار عموم معنى السعادة المستورة عن ادراك أهل الحجاب لا السعادة النافعة المعتبرة عند الله اه بالي

(ولهذا) أي ولاجل بقاء الربوبية على العبد (قال سهل) وسر الشئ روحانيته وسبب بقائه اه (والعين موجودة دائما) بحسب النشأة بدوام وجود علته (فالربوبية موجودة دائما) بدوام وجود علتها وهي العين والرب سبب لوجود العين والعين سبب لوجود ربوبية ربه فاذا بقي سر ربوبية الرب بوجود عبده كان العبد مرضيا عنده اه بالي

وآثاره على وفق ارادته والمربوب مطيع له فيما أراد بقابليته مظهر لربوبيته وهو مرضي عنه باظهاره له الربوبية وابقائه عليه ولا فعل له الا قابليته وتحصيل مراده فكل مرضي محبوب ذاته وصفته وفعله اذ ليس اليه الا تمكين الرب من فعله وهو عين مراده والفعل انما كان للرب فقامت عين المربوب مطاوعة بما أراد منها من اظهاره واظهار صفاته وأفعاله راضية بما أراد منها مرضية وكل فاعل راض بفعله * مبله فانه أتى به على وفق ارادته ولم ير من المربوب الا مساعدته في ذلك وفي حق صنعته فكل من العبد وربه راض مرضي أعطى الرب المطلق خلق كل شئ بربوبيته التي تخص ذلك الشئ على وفق ارادة الرب الخاص به أعني به الاسم الذي يربه به وطاعته المربوب فوفى حقه بمقتضى عينه ثم هدى أي بين للمربوب بفعل ربه فيه انه الذي فعل فيه وظهر عليه بهذا الفعل والحق الذي سأله بلسان عينه (فلا يقبل النقص) ولا الزيادة لتطابق ارادة الرب وسؤال المربوب ودوامه مقتضى المشيئة الذاتية (فكان اسماعيل عليه السلام بعثوره على ماذكرناه عند ربه مرضيا وكذا كل موجود عند ربه مرضي) على ماذكرناه من أن ربه ما أراد منه الا ماظهر عليه وان عينه لقابليتها ماطلبت من الرب الا ماأظهره عليها من صفاته وأفعاله ولهذا لما سئل جنيد قدس سره مامراد الحق من الخلق قال ماهم عليه (ولا يلزم اذا كان كل موجود عند ربه مرضيا على مابيناه أن يكون مرضيا عند رب عبد آخر لانه ماأخذ الربوبية الا من كل لا من واحد فما تعين له من الكل الا ما يناسبه فهو ربه) أي كل واحد من الاعيان أخذت من الربوبية المطلقة أي من الربوبية بجميع الاسماء ما يناسبها ويليق بها من ربوبية مختصة أي باسم خاص بها لا من واحد أي ما أخذ الجميع من واحد معين حتى يلزم أنه اذا كان كل واحد مرضيا عند ربه كان مرضيا عند رب عبد آخر لان الرب المطلق هو رب الارباب والكل رب خاص (ولا يأخذه أحد من حيث أحديته ولهذا منع أهل الله التجلي في الاحدية) لان الاحدية الذاتية هي عينها كل بالاسماء فلا يسعها الا الكل ولا تجلي بذاتها الا لذاتها (فانك ان نظرته به فهو الناظر نفسه فما زال ناظرا نفسه بنفسه وان نظرته بك فزالت الاحدية بك وان نظرته به وبك فزالت الاحدية أيضا لان ضمير التاء في نظرته ماهو عين المنظور فيه فلا بد من وجود نسبة ما اقتضت أمرين ناظرا ومنظورا فزالت الاحدية وان كان لم ير الا نفسه بنفسه ومعلوم أنه في هذا الوصف ناظر ومنظور فالمرضي لا يصح أن يكون مرضيا مطلقا الا اذا كان جميع ما يظهر به من فعل الراضي فيه) هذا دليل على أن التجلي يقتضي الكثرة لاقتضائه وجود المتجلي والمتجلى له لكونه أمرا نسبيا فكل واحد مرضي عند ربه الخاص لا مطلقا الا الانسان الكامل الذي له جميع صفات الراضي المطلق وأفعاله التي يظهر بها الرب المطلق فيكون الحق ناظرا ومنظورا في هذا الوصف راضيا مرضيا الا غير فيكون بهذا الانسان هو الرب المطلق كقول

فتفرد اسمعيل عليه السلام بهذه المرضية عن غيره لورود النص في حقه دون غيره لان هذا العلم مودوع في روحه عليه السلام ويأخذ كل من علم هذا العلم من روحه وكذا أي كاسمعيل مرضي الخ فان عبد المضل ليس مرضيا عند الهادي وبالعكس لعدم ظهور ربوبية كل منهما في عبد الآخر فلا تكون الاشقياء مرضيين عند رب السعداء حتى يدخلوا دار السعداء معهم وانما كان كذلك (لانه ماأخذ الربوبية الا من كل بالاسماء (لا من واحد) أي لا من أحدي بالذات اه (فانك ان نظرته به) أي نظرت الحق بالحق وهو النظر مع انتفاء التعين اه وأما اذا لم يظهر جميع أفعال الراضي في المرضي بل بعضه يظهر فيه وبعضه لم

الكامل ربنا الذى أعطى كل شئ خلقه ربنا رب السموات والارض (ففضل اسماعيل غيره من الاعيان بما نعته الحق به من كونه عند ربه مرضيا وكذلك كل نفس مطمئنة قيل لها ارجعى الى ربك فما أمرها أن ترجع الا الى ربها الذى دعاها فعرفته من الكل راضية مرضية فادخلى فى عبادى من حيث ماهم هذا المقام فالعباد المذكورون هنا كل عبد عرف ربه تعالى واقتصر عليه ولم ينظر الى رب غيره مع أحدية العين لابد من ذلك) ظاهر فان الاطمئنان لا يكون الا اذا أطاعت النفس ربها فى جميع أوامره ونواهيه التى دعاها اليها فاجابته بها فتكون راضية مرضية عند ربها فتدخل فى عباده من حيث ان لهم مقام الرضا فلم تنظر الى رب غيرها من النفوس مع أحدية رب الكل بحسب الذات فان عين جميع الاسماء ليست الا ذاتا واحدة (وادخلى جنتى التى هى سترى وليست جنتى سواك فأنت تسترنى بذاتك) الجنة المرة من الجن وهو الستر ولما كان العبد مظهر الربه كان ستراله بكونه وكان ملاءما ربه فى مظهريته له وكون أفعاله أفعاله يحبه ويحب أفعاله وهو جنة ربه (فلا أعرف الا بك كما أنك لاتكون الا بى) فكما لا يوجد العبد الا بربه لانه موجود بوجوده كذلك لا يعرف الرب الا بالعبد لانه مظهره ومظهره كما قال تعالى سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى تبين لهم أنه الحق وقال عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه (فمن عرفك عرفنى وأنا لا أعرف فأنت لا تعرف) وقد ثبت أن الله لا يعرف بالحقيقة اذلا يعرفه الا هو فعبده الا كمل الذى هو مظهر الحق الاعظم لا يعرفه فكيف غيره (فاذا دخلت جنة دخلت نفسك فتعرف نفسك معرفة أخرى غير المعرفة التى عرفتها حين عرفت ربك بمعرفتك اياها) أى اذا أمرك بدخول جنته برضاه عنك دخلت نفسك فعرفتها معرفة غير المعرفة الاولى لان المعرفة التى عرفته بها من معرفتك نفسك افادتك معرفة ان النقائص والمذام من نفسك والكمالات والمحامد من ربك فجعلت نفسك جنة وسترا من اضافة النقائص والمذام اليه وجعلت ربك جنة وسترا لك من اضافة الكمالات والمحامد الى نفسك وهذه المعرفة هى معرفة نفسك من ربك فعرفت ثم أنك مظهره ومستواه وعرشه ومجلاه ولا فعل فيك وبك الا له فتضيف فى هذه المعرفة الشهودية جميع الكمالات التى أضفتها الى ربك فى تلك المعرفة الغيبية الى نفسك من حيث انها أفعال الله فيك وبك وكذا المظهريات ولا تضيف الى المظهر فعلا (فتكون صاحب معرفتين معرفة به من حيث أنت) أى من حيث نفسك وأحكام الامكان

يظهر لظهوره فى عبد رب آخر لم يكن المرضى مرضيا عند عدم ظهوره لذلك البعض فلم يكن مرضيا مطلقا عند ربه فقد ثبت بالنص والكشف انه عليه السلام مرضى مطلقا الظهور جميع فعل الراضى فيه فلما استوى كل موجود مع اسمعيل فى كونه مرضيا عند ربه أراد أن يبين جهة امتيازه بقوله ففضل اسمعيل اه (ولم ينظر الى رب غيره) كما لم ينظر ربه الى عبد رب آخر فان النظر الى رب غيره من الجهل بربه (مع أحدية العين) أى مع ان ربه عين رب غيره فى مقام أحدية الذات ومع ذلك (لابد من ذلك) أى من عدم النظر الى رب الغير فان الامر فى نفسه على ذلك اه بالى

فتوقفت معرفة كل منهما الى الآخر الاول مشاهدة المؤثر من الاثر والثانى مشاهدة الاثر من المؤثر وهو أتم من الاول معرفة ومعناه لا يعرفنى عبد الا أنت ولا يعرفك رب الا أنا ويجوز أن يكون معناه (وأنا لا أعرف) على البناء للمعلوم الا أنت (فأنت لا تعرف) الا أنا اذ كل رب لا يعرف الا ما كان مظهر الربوبيته كان كل عبد لا يعرف الا ربه الخاص وقد انحصر الامر من الطرفين اه (صاحب معرفتين معرفة به) أى بالحق بك (من حيث) انك (أنت

التي تلزمها وهي المعرفة الاولى الاستدلالية (ومعرفته بك من حيث هو لا من حيث أنت) أي ومعرفتك بذاتك بسببه من حيث هو وأحكام الوجوب التي هي له وهي المعرفة الثانية فالباء في به في المعرفة الاولى صلة المعرفة أي معرفتك به من حيث أنت غيره وفي المعرفة الثانية ليست الباء في به صلة لها بل في بك وفي به باء السببية أي معرفتك نفسك بسبب معرفتك ربك من حيث هو لا من حيث أنت أو الاستعانة كما في قولك كتب بالقلم وفي الحقيقة هذه الثانية معرفته اياه بنفسه في صورتك فلا لك معرفة اذ لا محل له فيجوز أن تكون الباء الثانية أيضا صلة المعرفة وبك بدل من الضمير بتكرير العامل كقوله تعالى للذين استضعفوا لمن آمن منهم فتكون معرفتك بك معرفته به من حيث هو فيرجع المعنى الى الوجه الاول في التحقيق ويشهد به قوله

(فأنت عبد وأنت رب * لمن له فيه أنت عبد)

أنت عبد باعتبار المعرفة الاولى لظهور سلطانه عليك ومعرفته له بصفاته الفعلية من انفعالات نفسك كمعرفة غضبه ورضاه من خوفك ورجائك وأنت رب باعتبار المعرفة الثانية مطلقا للرب الخاص الذي أنت فيه عبد له لظهور سلطانك به عليه من حيث اجابته لسؤالك وعلى من دونك من الارباب المعينة والعبيد (وأنت رب وأنت عبد * لمن له في الخطاب عهد)

وأنت رب لما ذكر باعتبار الفناء فيه والبقاء به بالمعرفة الثانية وأنت عبد لمن خاطبك بخطاب ألست بربكم فقلت بلى (فكل عقد عليه شخص * يحله من سواه عقد)

أي فكل ما يعتقده شخص يحله اعتقاد شخص آخر فان عبد اللطيف على عقد يحله عبد القهار وعبد الظاهر على اعتقاد يحله عبد الباطن وهكذا كل واحد (فرضي الله عن عبيده) لانه بكل اسم من أسمائه رب لعبد رضي عنه ربه ورضي هو عن ربه (فهم مرضيون ورضوا عنه) كلهم (فهو مرضي فتقابلت الحضرتان تقابل الامثال والامثال أضداد لان المثلين حقيقة لا يجتمعان

ومعرفته بك من حيث) انك (هو لا من حيث) انك (أنت) ولم تكن هاتين المعرفتين الا لمن دخل جنة ربه الخاص اه بالي

(فأنت عبد) من حيث التعين (وأنت رب) من حيث الهوية (لمن له فيه أنت عبد) أي للذي أنت في حقه عبد فالعبد رب لربه الخاص لا لغيره كما انه عبد له لا لغيره فتعلق ربوبية لعبد ان تعلق عبوديته ومعنى ربوبية العبد لربه قبول أحكامه واظهار كمالاته فيه وهذه مجازات بين العبد وربه الخاص وأما بين العبد ورب الارباب وهو قوله وأنت رب اه (وأنت رب وأنت عبد لمن له في الخطاب عهد) وهو خطاب ألست بربكم والعهد قول المخاطبين بلى فان هذا الخطاب من مقام الجمع فكان الكل عبيد الكل بسبب ربهم الخاص بهم فكان الخطاب عاما والعهد اما فيتنوع العهد الكلي بحسب القوابل الى العهود وهو العهد الجزئي الذي بين العبد وربه الخاص وأما بينه وبين الرب المطلق وهو عهد كلي فاذن يتنوع العهد (فكل عقد) أي فكل واحد من العبد (عليه شخص) من المخاطبين (يحله) أي العقد (من سواه عقد) أي من له عقد سوى ذلك العقد فان من له العهد بينه وبين الاسم الهادي يحل العقد الذي بين الاسم المضل وبين عبيده فكان كل واحد من العبيد يحفظ عقده ويحل عقد غيره (فرضي الله) أي كل بالاسماء (عن عبيده) فهم مرضيون لان عبيد الارباب عبيده ومرضي الارباب مرضيته (ورضوا عنه فهو مرضي) فكان الامر الذي بين العبد وربه الخاص بعينه ثابتا بينه وبين الرب المطلق فكل عبد مرضي عند الله بالامر الارادي وأما بالامر التكليفي فبعضهم مرضي وبعضهم ليس بمرضي فالنجاة من النار جمع الامرين في الرضا ولا ينفع الرضا بالامرين الارادي مجردا عن الرضا بالامر التكليفي (فقابلت الحضرتان) هذا ارتفع الاضداد

اذلا يتميزان) أى تقابلت حضرات الارباب وحضرات العبيد تقابل الامثال لان كل واحدة منهما راضية مرضية بالنسبة الى الاخرى والامثال من حيث هى ممتنع اجتماعهما أضداد لان المثلين لا يجتمعان قط اذلو اجتمعا لم يتميزا (وما ثم الامتميز فما ثم مثل فما فى الوجود مثل فما فى الوجود ضد) أى وما فى الحضرة الالهية الامتميز به مع كون الجميع فى الوجود الذى هو حقيقة واحدة فلا مثلية فى الوجود فلا ضدية اذلو كانت لكانت ضدية المثل اذلا تضاد فى الحقيقة الواحدة (فان الوجود حقيقة واحدة والشئ لا يضاد نفسه) فتلك الحقيقة تعينت فى مراتب متميزة عقلا فالمظهر عين الظاهر وبالعكس لان التعينات صفاتها وشؤنها والعين واحدة

(فلم يبق الا الحق لم يبق كائن * فما ثم موصول وما ثم باين

بذا جاء برهان العيان فما أرى * بعينى الا عينه اذ أعاين

ذلك لمن خشى ربه أن يكون لعلمه بالتميز) أى ذلك الرضا من الجانبين لمن خشى أن يكون الرب لعلمه بامتياز مرتبة العبد عن مرتبة الرب فوقف على مرتبة عبدانيته مرضيا لسيده به راضيا بربوبيته لرضاه به بعبوديته قضاء لحق التميز مع كون الحقيقة واحدة لما (دلنا على ذلك) أى على التميز (جهل أعيان فى الوجود بما أتى به عالم فقد وقع التميز بين العبيد) أى بين العارف وبين غير العارف (وقد وقع التميز بين الارباب) لان العبد لا يظهر الا ما أعطاه الرب والرب ما يعطى الا ما سأله العبد بلسان استعداد عينه (ولو لم يقع التمييز) أى بين الارباب (بفسر الاسم الواحد الالهى من جميع وجوهه بما يفسر الآخر) أى به فحذف للعلم به (والمعز لا يفسر بتفسير المذل الى مثل ذلك) من عدم تفسير كل اسم بتفسير مقابله كالنافع والضار والجليل والجميل ونحو ذلك (لكنه هو من وجه الاحدية كما نقول فى كل اسم انه دليل على الذات وعلى حقيقته من حيث هو فالمسمى واحد فالمعز هو المذل من حيث المسمى ليس المذل من حيث نفسه وحقيقته فان المفهوم يختلف فى الفهم فى كل واحد منهما) ظاهر ومعلوم مما مر (فلا تنظر الى الحق * وتعريه عن الخلق) أى الحقيقة تستلزم الخلقية استلزام الرب للمربوب والخالق للمخلوق والاله للمألوه لما بينهما من التضايف فلا يلاحظ أحدهما بدون الآخر (ولا تنظر الى الخلق * وتكسوه سوى الحق) وكذا عكسه لان الاستلزام فى التضايف من الجانبين ولان الخلق اذا نظرته من غير خلقه الحق بقى على عدمه الازلى لانه لم يوجد الا بوجوده (ونزهه وشبهه *

والامثال بظهور وحدة الوجود فلم يبن الا الحق اه بالى

(ذلك) أى رضى الله عنهم ورضوا عنه فهو (لمن خشى ربه ان يكون) هو وقوله (فى الوجود) وكذا قوله (بما أتى به عالم) يتعلق بجهل والمراد بما أتى به عالم ما ذكره من وحدة الوجود فى الابيات عالم بالله يثبت التميز فى مقام وعدمه فى مقام وأما غير العالم فلا يثبت الا التميز فدلنا على التميز عدم علمهم لعدم التمييز (فقد وقع التميز بين العبيد) ضرورة وجوب وجود العلة عند وجود المعلول لان التميز بين العبيد أثر حاصل من التميز بين الارباب ولما كان فى الدليل نوع خفاء أورد عليه قوله ولو لم يقع التميز اه ولما بين فى الاسماء جهة الاتحاد وجهة الاختلاف أراد أن يبين هذا المعنى بين الحق والخلق فقال (فلا تنظر الى الحق وتعريه عن الخلق) أى مع تعرى الحق من الخلق بل اجعله معرى مستغنيا من حيث الذات عن الخلق واجعله متعلقا من حيث الصفات الى الاكوان (ولا تنظر الى الخلق وتكسوه سوى الحق من كل الوجوه بل تكسوه بالغيرية فى مقام الكثرة وتكسوه بالحق فى مقام الجمع وهو مقام تحققه بصفات الحق (ونزهه وشبهه) أى نزه الحق

وقم فى مقعد الصدق) ونزهه عن أن يكون متعينا بتعين فيشبه متعينا آخر فيلزم الشرك وشبهه بالخلق من حيث الحقيقة فيكون عين كل متعين اذلا موجود سواه فهو هو أى فاجمع بين التنزيه والتشبيه بنفى ماسواه مطلقا فتقوم فى مقعد الصدق فى مقام التوحيد الذاتى والجمع بين المطلق والمقيد (وكن فى الجمع ان شئت *وان شئت ففى الفرق) وكن فى الجمع فانظر الى الحق بدون الخلق فان الوجود ليس الا له بل هو هو وان شئت لاحظت الخلق بالحق بتعدد الواحد بالذات الكثير بالاسماء والتعينات فكنت فى فرق باعتبار التعينات الخلقية واندراج هوية الحق فى هذية الخلقية (تحز بالكل ان كل *تبدى قصب السبق) تحز جواب الشرط أى ان كنت فى الجمع وفى الفرق بعد الجمع بحسب المشيئة تحز قصب السبق بالكل منها ان كل منها تبدى لك بحيث لا تحتجب بأحدهما عن الآخر فتشهد الحق خلقا والخلق حقا والحق خلقا فلا يحجبك أحد الشهودين عن الآخر ولم يفتك شهود لان الكل ليس الا هو ولا يختلف الا بالاعتبار (فلا تفنى ولا تبقى *ولا تفنى ولا تبقى) فلا تفنى عند كونك حقا عن الخلقية ولا تبقى حقا بلا خلق فان الحقيقة واحدة فلك أن تكون حقا بلا خلق أو خلقا بلا حق أو حقا وخلقا معا ولا تفنى الخلق عند تجلى الحق فانه فان حقيقة فى الازل فكيف تفنيه ولا تبقى الحق فانه باق لم يزل ولك أن تثبتهما واحدا فى وجود واحد لا معا (ولا يلقى عليك الوحى *فى غير ولا تلقى) واذا كان الوجود واحد الا غير فان كنت عبدا يلقى عليك الوحى منك فيك لا من غيرك ولا فى غيرك وان كنت ربا فلا تلقى (الثناء بصدق الوعد لا بصدق الوعيد والحضرة الالهية تطلب الثناء المحمود بالذات) لما كان الكمال المطلق للحضرة الالهية الموصوفة بالجلال والعظمة والجمال والالوهية ذاتيا والثناء انما يكون بذكر تلك النعوت فهى طالبة للثناء والحمد بالذات والثناء لا يتوجه بصدق الوعيد أصلا بل بصدق الوعد لزم أن يكون صادق الوعد

فى مقام التنزيه وهو مقام استغناء ذاته عن العالمين وشبهه فى مقام الصفات باثباتك له بالصفات الكاملة كالحياة والعلم وغير ذلك (وقم فى مقعد الصدق) يعنى اذا علمت ذوقا ما ذكرنا لك وعلمت به فقد أقمت فى مقام الكاملين وهو مقام الجمع بين الكمالين التنزيه والتشبيه فاذا كنت كذلك فلا يبالى لك بعد ذلك اه بالى (وكن فى الجمع ان شئت وان شئت ففى الفرق) لانك حينئذ نلت درجة المحققين فلا يضرك فى أى مقام كنت من الفرق والجمع فاذا تحققت بما قلناه لك (تحز) أى تقابل وتساو (بالكل) أى بكل الناس فى هذا الكمال (ان كل تبدى) أى ان قصد كل من الناس (قصب السبق) فلا يسبق عليك شئ منهم وأنت لا تسبق عليهم لانه ليس وراء هذا المقام مقام آخر (فلا تفنى) من حيث حقيقتك من فنى يفنى (ولا تبقى) من حيث خلقيتك وتعينك لتبدل أحكام الخلقية عليك (ولا تفنى) الاشياء من جهة الحقية من أفنى يفنى (ولا تبقى) من حيث التعينات (ولا يلقى) مجهول (عليك الوحى فى غير) أى لا يلقى الله الوحى عليك فى حق غير بل يلقيه على نفسه فانك هو من حيث هويتك وحقيقتك وأنت مرتبة من مراتب تفصيله هذا اذا كان الحق باطنا والعبد ظاهرا (ولا تلقى) الوحى فى حق غيرك بل تلقيه على نفسك فان الحق أنت من حيث الحقيقة هذا اذا كان الحق ظاهرا والعبد باطنا والوحى من جانب الحق كونه سببا لوجود العبد ولكل ما يحتاج العبد اليه والوحى من طرف العبد كونه سببا لظهور كمالات الحق وأحكامه ولما بين أسرار الرضا شرع فى بيان أسرار الثناء فانه مما ودع فى كلمة اسمعيل قوله (تطلب الثناء) من كل عبد سعيدا أو شقيا فلابد من وقوع مطلوب الحق من كل عبد فلابد من صدق الوعد والتجاوز من الحق فى حق كل عبد على حسب

(فيثني عليها بصدق الوعد لا بصدق الوعيد بل بالتجاوز ولا تحسبن الله مخلف وعده رسله لم يقل ووعيده بل قال و يتجاوز عن سيآتهم) فوعد التجاوز (مع أنه توعد على ذلك فاثنى على اسماعيل بأنه صادق الوعد وقد زال الامكان فى حق الحق) يعنى لما أثنى الله تعالى على اسماعيل بصدق الوعد توجه الثناء والحضرة الالهية طالبة للثناء فلزم أن يكون الله صادق الوعد على سبيل الوجوب لا الامكان (لما فيه من طلب المرجح) أى لما فى الامكان من طلب المرجح ولا يتوقف صفة ما من صفات الله على شئ فتحقق وجوب صدق وعده وقد وعد التجاوز لكونه من جملة وعده شعر (فلم يبق الا * صادق الوعد وحده)

أى لا صادق الوعيد لوجوب صدق وعده بالتجاوز وعدم تنفيذ الوعيد لقوله وما نرسل بالآيات أى آيات الوعيد الا تخويفا ولعلهم يتقون ولان الثناء لا يتوجه بالوعيد والحضرة الالهية طالبة للثناء كما ذكر فثبت أن الايعاد انما يكون للتخويف لا لايقاع الوعيد الزائل امكان تحقيقه بتحقق تحقيق الوعد بالتجاوز والمنافاة وتحقيق الوعد للثناء (وما لوعيد الحق عين تعاين

وان دخلوا دار الشقاء فانهم * على لذة فيها نعيم مباين

نعيم جنان الخلد والامر واحد * وبينهما عند التجلى تباين

يسمى عذابا من عذوبة طعمه * وذاك له كالقشر والقشر صاين)

لما تقرر ان المواعيد لابد من تحققها والايعاد قد يتجاوز عنه ولا يوجد بما أوعد عليه قال بعض التراجم فيه شعرا

ما يليق بذواتهم حتى يحصل له الثناء المحمود من كل عبد على حسب مراتبهم اه (فيثنى عليها بصدق الوعد) أى لما طلب الذات الالهية بذاته الثناء المحمود لا يثنى عليها الا بصدق وعده وهو (بالتجاوز) عن سيئاتهم يدل على ذلك قوله تعالى ولا تحسبن الله اه (ولم يقل ووعيده) لعدم الثناء المحمود بذلك (مع أنه اه بالى

(مع أنه توعد على ذلك) أى على الشئ فدل هذه الآية على ان الله يطلب بذاته عن عباده الثناء المحمود وان ذلك لا يحصل الا بصدق وعده عباده و بالتجاوز عن سيئاتهم فعم التجاوز للخالدين فى النار أبدا بحصول النعيم الممتزج بالعذاب لهم يثنون على الله بذلك مع الثناء المطلوب (فاثنى على اسمعيل) فالثناء المحمود سواء كان من العبد على الحق أو من الحق الى العبد لا يكون الا بصدق الوعد (وقد زال الامكان) أى زال بدلالة النص امكان وقوع الوعيد على الابد (فى حق الحق لما فيه) أى فى وقوع الامكان (من طلب مرجح) وطلب المرجح لوقوع الوعيد هو الذنب وذلك يرتفع بوعده تعالى بالتجاوز فان وعده واجب الوقوع فى كل عبد فزال وقوع الوعيد وقت وقوع التجاوز والتجاوز فى حق الكفار حصول الرحمة الممتزجة بالم النار بحيث لا ينقص عن الالم الاول فاذا زال صدق الوعيد (فلم يبق الا صادق الوعد وحده عين تعاين) على البناء المفعول أى شخص تعاين العذاب الخالص عن الرحمة على الابد (نعيم مباين) خبره مبتدا محذوف (نعيم) منصوب بمباين (جنات الخلد فالامر) أى نعيم جنان الخلد ونعيم دار الشقاء واحد (وبينهما) بين النعيمين (عند التجلى) عند الظهور (تباين) لان نعيم الجنان رحمة خالصة عن العذاب ونعيم دار الشقاء رحمة ممتزجة لا تخلو عن العذاب أصلا فكانا عند التحقيق واحدا اذ لا خلاف فى حد النعمة ومتباينان عند التجلى (يسمى) نعيم دار الشقاء (عذابا من عذوبة طعمه) لاهله يعنى كأن العذاب الاصطلاحى متحقق فى الكفار فى دار جهنم كذلك العذاب اللغوى وهو اللذة فكانوا جامعين بينهما (وذلك) أى عذابهم (له) أى لنعيمهم (كالقشر والقشر صاين)

وانى اذا أوعدته أووعدته * لمخلف ايعادى ومنجز موعدى

قال وان دخلوا دار الشقاء وهى جهنم لاستحقاق العقاب فلابد أن يؤل أمرهم الى الرحمة لقوله سبقت رحمتى غضبى فينقلب العذاب فى العاقبة عذبا وذلك ان أهل النار اذا دخلوها وتسلط عليهم العذاب بظواهرهم وبواطنهم هلكهم الجزع والاضطرار فيكفر بعضهم ببعض ويلعن بعضهم بعضا متخاصمين متقاولين كما نطق به كلام الله فى مواضع وقد أحاط بهم سرادقها فطلبوا أن يخفف عنهم العذاب أوأن يقضى عليهم كما حكى الله عنهم بقوله ليقض علينا ربك أوأن يرجعوا الى الدنيا فلم يجابوا الى طلباتهم هل أخبروا بقوله لايخفف عنهم العذاب ولاهم ينظرون وخوطبوا بمثل قوله انكم ماكثون اخسؤا فيها ولاتكلمون فلما يئسوا وطنوا أنفسهم على العذاب والمكث على ممر السنين والاحقاب وتغللوا بالاغلال ومالوا الى الاضطراب وقالوا سواء علينا أجزعنا أم صبرنا مالنا من محيص فعند ذلك دفع الله العذاب عن بواطنهم وخبت نار الله الموقدة التى تطلع على الافئدة ثم اذا تعودوا بالعذاب بعد مضى الاحقاب ألفوه ولم يتعذبوا بشدته بعد طول مدته ولم يتألموا به وان عظم ثم آل أمرهم الى أن يتلذذوا به ويستعذبوه حتى لو هب عليهم نسيم من الجنة استكرهوه وتعذبوا به كالجعل وتأذيه برائحة الورد لتألفه بنتن الارواث والتناسب الحادث بين طباعه والقاذورات فذلك نعيمهم الذى تباين نعيم أهل الجنان والامر واحد أى أمر الالتذاذ والتنعم بينهم وبين أهل الجنان واحد واشمئزازهم عن نعيم الجنان كاشمئزاز أهل الجنة عن عذاب النيران وبينهما أى بين نعيم أهل الجنة ونعيم أهل النار عند تجلى الحق فى صورة الرحمن بون بعيد ولهذا ورد فى الحديث سينبت فى قعر جهنم الجرجير ولا ينبت الورد والفرفير فان نعيم أهل النار من رحمة أرحم الراحمين لحدوثه بعد الغضب والعذاب ونعيم أهل الجنة من حضرة الرحمن الرحيم والامتنان الجسيم فاذا آل العذاب الى نعيم يسمى عذابا من عذوبة طعمه فيكون الامر بينهم وبين أهل الجنة فى العذوبة واللذة واحدا وذلك أى نعيم أهل النار كنعيم أهل الجنة كالقشر لكثافة ذلك ولطافة هذا كالتبن والنخالة للحمار والبقر ولباب البر للانسان والبشر والقشر صاين أى حافظ اللب فكذا أهل النار محامل يتحملون المشاق لعمارة العالم وأهل الجنة مظاهر يتحققون المعارف والحقائق لعمارة الآخرة فيحفظونهم عن الشدائد ويفرغونهم لملازمة المعابد

(فص حكمة روحية فى كلمة يعقوبية)

أى حافظ لبه فلا يزال العذاب صاينا لبه وهو نعيمهم فلا يزال العذاب الاصطلاحى عنهم أبدا كما هو مذهب أهل السنة فان الشيخ قسم الرحمة الى رحمة ممتزجة بالعذاب والى رحمة خالصة من العذاب اه اعلم ان الشيخ قدس سره قسم الرحمة الى رحمة ممتزجة بالعذاب والى رحمة خالصة من العذاب ثم قال (لاتكون هذه الرحمة فى الدار الآخرة الالاهل الجنان ثم أثبت النعيم المباين لاهل الشقاء فالنعيم هو عين الرحمة عنده وعند سائر أهل الله فالنعيم منه نعيم خالص مختص باهل الجنان ومنه نعيم ممتزج بالعذاب مختص باهل جهنم وبعض الشارحين جل كلامه على خلاف مراده وقال فى شرح هذه المسئلة ان العذاب ينقطع مطلقا عن الكفار ومن ذلك ظن بعض الناس السوء على الشيخ رضى الله عنه وعلى أهل الله وستطلع حقيقة هذا المقام فى آخر الفص الهودى ان شاء الله تعالى اه يعقوب عليه السلام تزوج ليا بنت لابان بن تويل بن ناخور أخى ابراهيم عليه السلام فولدت له روبيل وشمعون ولاوى ويهودا ثم تزوج عليها أختها راحيل فولدت له

انما خصت الكلمة اليعقوبية بالحكمة الروحية لغلبة الروحانية عليه ولذلك بنى الكلام في هذا الفص على الدين فان الدين الاصل القيم هو ما غلب الروح الانساني بحسب الفطرة من التوحيد واسلام الوجه لله كما قال فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولهذا وصى بها يعقوب بنيه بقوله ان الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن الا وأنتم مسلمون وذلك هو الدين المعروف بين الانبياء المتفق عليه المعهود المذكور في قوله شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذى أوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه ولان الروح اذا بقى على فطرته ولم يتدنس بأحكام النشأة والعادة دبر البدن وقواه الطبيعية تدبيرا يؤدى الى صلاح الدارين وهو الانقياد لامر الله مع بقاء الروح الفائض من عند الله والمراد النازل مع الانفاس عليه للاتصال الازلى بينه وبين الحق تعالى ألا ترى الى قوله لا تيأسوا من روح الله انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون ومن خاصية الروح ذوق الانفاس وعلمها وقوة المحبة والعشق وسلطان التجلى الالهى في الشم من قوله عليه السلام الارواح تشام كما تشام الخيل ومن ثم وجد ريح يوسف في كنعان من مصر قال انى لاجد ريح يوسف الآية وقال صلى الله عليه وسلم انى لاجد نفس الرحمن من قبل اليمن (الدين دينان دين عند الله وعند من عرفه الحق تعالى ومن عرفه من عرفه الحق ودين عند الخلق وقد اعتبره الله تعالى) الدين في اللفظ يطلق بمعنى الانقياد وبمعنى الشرع الموضوع من عند الله وبمعنى الجزاء والمراد ههنا الانقياد كما يأتى والدين الذى عند الخلق طريقة محمودة مصطلح عليها بين طائفة من أهل الصلاح استحسانا منهم يؤدى الى سعادة المعاد والمعاش وانما اعتبره الله لان الغرض منه موافق لما أراد الله من الشرع الموضوع من عنده) فالدين الذى عند الله هو الذى اصطفاه الله وأعطاه الرتبة العلية على دين الخلق فقال الله تعالى ووصى بها ابراهيم بنيه ويعقوب يا بنى ان الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن الا وأنتم مسلمون أى منقادون اليه) ظاهرا باتيان ما أمر به طوعا وباطنا بترك الاعتراض وحسن قبول الاحكام بطيب النفس ونقائها من الحرج كما قال تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا (وجاء الدين بالالف واللام للتعريف والعهد فهو دين معروف وهو قوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام وهو الانقياد فالدين عبارة عن انقيادك) غنى عن الشرح (والذى من عند الله هو الشرع الذى انقدت أنت اليه فالدين الانقياد والناموس هو الشرع الذى شرعه الله تعالى) فرق بين الدين والشرع الذى هو المسمى بالناموس بان الدين منك لانه انقيادك لامر الله والشرع من الله لانه حكم الله تعالى (فمن اتصف بالانقياد لما شرع الله له فذلك الذى قام بالدين وأقامه أى أنشأه كما تقيم الصلاة فالعبد هو المنشئ

يوسف وبنيامين وعمره احدى وتسعون سنة وتوفى وعمره مائة وسبع وأربعون سنة أوصى الى يوسف ان يدفنه مع أبيه اسحق فسار به الى الشام ودفنه عند أبيه ثم عاد الى مصر وتوفى بها فى ملكه ودفن فيها الى ان نبشه موسى وحمله معه حين سار ببنى اسرائيل الى التيه ولما مات موسى حمله يوشع الى الشام مع بنى اسرائيل ودفنه عند الخليل وقيل بالقرب من نابلس اه فقوله تعالى (ان الله اصطفى لكم الدين) يدل على ان الدين عند الله هو الشرع المصطفوى والاسلام هو الانقياد اليه وقوله (ان الدين عند الله الاسلام) يدل على ان الدين عند الله هو انقياد العبد الى الشرع فصح اطلاق الدين على المعنيين فبنى كلامه على الفرق فقال فالدين الانقياد اه

للدين والحق هو الواضع للاحكام فالانقياد عين فعلك فالدين من فعلك فما سعدت الا بما كان منك) لما كان الدين هو الانقياد والانقياد فعلك كنت فاعل الدين ومنشئه ولان السعادة صفة لك والصفة الحاصلة لك لا تكون الا من فعلك فسعادتك من فعلك لان كل فعل اختياري لا بد أن يخلق أثرا فى نفس الفاعل فاذا انقدت لاوامره فقد أطعته واذا أطعته فقد أطاعك وأفاد كمالك كما قال أنا جليس من ذكرني وأنيس من شكرني ومطيع من أطاعني (فكما أثبت السعادة لك ما كان فعلك كذلك ما أثبت الاسماء الالهية الا أفعاله وهي أنت وهي المحدثات فبآثاره سمي الهاً وبآثارك سميت سعيدا) أي ما أسعدك الا فعلك كما أن الاسماء الالهية لم يثبتها اليه الا أفعاله وهي المحدثات فان الخالق والرزاق والاله والرب لم يثبتها له الا المخلوق والمرزوق والمألوه والمربوب التي هي آثار الخلق والرزق والالوهية والربوبية فكما أن الاصل بآثاره مسمى بالاسماء فكذلك سميت بآثارك سعيدا (فأنزلك الله تعالى منزلته اذا أقمت الدين وانقدت الى ما شرعه لك) فجعلك مطاعا كاملا بفعلك كما هو ولان السعادة هي كمالك المخصوص بك (وسأبسط فى ذلك ان شاء الله تعالى ما تقع به الفائدة بعد أن نبين ان الدين الذي عند الخلق الذي اعتبره الله فالدين كله لله) لان الانقياد ليس الا له سواء انقدت الى ما شرعه الله أو الى ما وضعه الخلق من النواميس الحكمية لانه لا رب غيره (وكله منك لا منه) لان الانقياد انما هو منك لا منه (الا بحكم الاصالة) لما ذكر ان أصل الفعل منه لا من المظاهر والمنقاد اليه سواء كان مأمورا به من عند الله أو من عند الخلق مأمور به فى الاصل من الله ولله (قال الله تعالى ورهبانية ابتدعوها وهي النواميس الحكمية التي لم يجئ الرسول المعلوم بها فى العامة من عند الله بالطريقة الخاصة المعلومة فى العرف) الباء فى قوله بالطريقة متعلقة بابتدعوها أي رهبانية اخترعوها بوضع تلك الطريقة الخاصة المعلومة فى عرف خاص كطريقة التصوف فى زماننا فانها نواميس حكمية لم يجئ الرسول المعلوم فى زمان اختراعها كمحمد صلى الله عليه وسلم فى زماننا بها فى عموم الناس من عند الله فانها طريقة أهل الخصوص من أهل الرياضة السالكين طريق الحق لا تحتملها العامة ولا تجب عليهم (فلما وافقت الحكمة والمصلحة الظاهرة فيها) أي فى تلك النواميس

(هو الواضع للاحكام) وهي النواميس الالهية فاذا كان العبد هو المنشئ للدين (فالانقياد عين فعلك) وهو الانشاء (فالدين) حينئذ حاصل (من فعلك) وهو الانقياد وهو معنى ثالث للدين مغاير للاولين (فما سعدت الا بما كان منك) أي بما حصل من انقيادك وهو الدين فما سعدت الا بآثارك (فما أثبت السعادة لك ما كان فعلك) أي ما كان حاصلا من فعلك اذ نفس الفعل وهو الانقياد معنى مصدري معدوم فى الخارج لا تثبت به السعادة بل بأثره الموجود فى الخارج (فبآثاره) أي آثار الحق وهي المألوهات يسمى الحق الها وبآثارك وهي اقامتك الدين سميت سعيدا (فأنزلك الله تعالى) فى التسمية وظهور كمالاتك منزلته فى التسمية وظهور كمالاته (فالدين كله) أي سواء كان عند الحق أو الخلق مختص (لله) لا يكون لغيره (لا منه) أي من الله (الا بحكم الاصالة) فان الاشياء كلها بحكم الاصالة لله وبالله ومن الله والى الله ولما وعد بيان الدين الذي عند الخلق شرع بقوله (قال تعالى ورهبانية) وهو ما يفعله الراهب العالم فى الدين العيسوي من العزلة والرياضة وغير ذلك ابتدعوها أي اخترعوا تلك الرهبانية من عند أنفسهم وكلفوا بذلك أنفسهم من غير تكليف من ربهم طلبا بذلك من الله الاجر (وهي النواميس الحكمية) أي تحصل منها الحكمة والمعرفة الالهية لذلك اعتبره الله تعالى (والطريقة الخاصة المعلومة فى العرف) هو ظهور

(الحكم الالهى فى المقصود بالوضع المشروع الالهى) وهو الكمال الانسانى (اعتبرها الله اعتبار ماشرعه من عنده تعالى) أى كما اعتبر الذى شرعه الله تعالى من عنده (وما كتبها الله عليهم) فان الخصوص من أهل الله حكما خاصا بهم لاستعداد خاص وهبه الله لهم فى العناية الاولى (ولما فتح الله بينه وبين قلوبهم باب العناية والرحمة من حيث لا يشعرون وجعل فى قلوبهم تعظيم ماشرعوه يطلبون بذلك رضوان الله زيادة على الطريقة النبوية المعروفة بالتعريف الالهى) أى ولما خصوا بمزيد عناية ورحمة رحيمية من غير شعور منهم بها صدقت اراداتهم وازداد شوقهم فوقع فى قلوبهم من الله تعظيم ماشرعوه من النواميس التى وضعها حكماؤهم وعظماؤهم بزيادة على الطريقة النبوية طالبين بذلك رضا الله وفى بعض النسخ على غير الطريقة النبوية فان صحت الرواية فمعناها تعظيم ماشرعوه على وضع غير الذى شرع الله لهم من زيادة عليه غير مشروعة لا على وضع ينافيه فان ذلك غير مقبول ومما نبه الله عليه علم ان العبادة الزائدة على المشروع من مستحسنات المتصوفة كحلق الرأس ولبس الخلق والرياضة بقلة الطعام والمنام والمواظبة على الذكر الجهرية وسائر آدابهم مما لا ينافى الشرع ليس ببدعة منكرة وانما المنكرة هى البدعة التى تخالف السنة (فقال فما رعوها هؤلاء الذين شرعوها وشرع لهم حق رعايتها الا ابتغاء رضوان الله وكذلك اعتقدوها) انما فسرها على المعنى لان الاستثناء منقطع معناه ما كتبناها عليهم لكنهم ابتدعوها ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها الا لذلك وان كان المراد النفى حتى يكون فما رعوها حكم الفساق منهم فتفسيره صحيح لان الذين ابتدعوها فقد رعوها حق رعايتها ابتغاء رضوان الله وكان اعتقادهم ذلك (فآتينا الذين آمنوا منهم أجرهم) وهم المراعون اياها حق رعايتها لا لان ايمانهم ميراث عملهم الصالح (وكثير منهم أى من هؤلاء الذين شرع فيهم هذه العبادة فاسقون أى خارجون عن الانقياد اليها والقيام بحقها ومن لم ينقد اليها لم ينقد اليه مشرعه بما يرضيه) أى مشرعه بالاصالة الذى هو الحق فان الذين وضعوها وضعوها لله فالانقياد لها هو الانقياد لله فى وجه فيلزم أن من لم ينقد اليها ولم يطع الله برعايتها كما ينبغى لم يطعه الله بما يرضيه (لكن الامر يقتضى الانقياد) لانه وضع لذلك (وبيانه ان المكلف اما منقاد بالموافقة واما مخالف

انسان بدعوى النبوة واظهار المعجزة ونحو ذلك يعلم النبى فى عرف الناس (بالوضع المشروع الالهى) وهو تكميل النفوس بالعلم والعمل (اعتبره) أى الحق ماوضعه الراهب العالم فى دين المسيحى من النواميس الحكمية (اعتبار ماشرعه من عنده) فكان دين الحق دينا عند الله فى التعظيم واستحقاق الاجر بالعمل اه (ولما فتح الله) بسبب تحملهم بهذه الاعمال الشاقة (باب العناية والرحمة) وهو معنى قوله وجعلنا فى قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة اه بالى

أى وضعهم أمورا زائدة على الفرائض التى أتى به النبى فى حق العامة وهذه الزوائد من جنس تلك الفرائض ومن فروعاتها لا ان المراد انها ما يباينه فان تقليل الطعام وكثرة الصوم وقلة النوم وغير ذلك لا يخالف الشرع بل من دقيقته فمن عمل بطريق التصفية فقد عمل بأصله فله أجران أجر الفرائض وأجر الطريق الذى اعتبره الله اه (آمنوا) بها بالايمان الصحيح وهو الايمان بمحمد اه (لم ينقد اليه مشرعه) وهو الحق فانه لما اعتبره فقد ضاف اليه تعالى فكان أجره على الله (بما يرضيه) من اعطاء الجنة فان الرضوان والثواب أجر الانقياد فمن لم ينقد الى الشرع لم ينقد اليه واضع الشرع باعطاء الجنان فالمراد بقوله وكثير منهم فاسقون الرهبان الذين لم يؤمنوا بمحمد عليه السلام (لكن الامر) الارادى (يقتضى الانقياد)

فالموافق المطيع لا كلام فيه لبيانه) أي لما بين (وأما المخالف فانه يطلب بمخالفته الحاكم عليه من الله أحد أمرين) أي يطلب من الله بمخالفته الحاكم عليه بأحد أمرين (اما التجاوز والعفو وا ما الاخذ عن ذلك ولا بد من أحدهما لان الامر حق في نفسه فعلى كل حال قد صح انقياد الحق الى عبده لافعاله وما هو عليه من الحال فالحال هو المؤثر) أي لابد من العفو أو الاخذ اذلا واسطة بينهما لان أمر الله مرتب على استحقاق العبد فلا يجرى من الله عليه الا ما هو حق له بحسب ما يقتضيه حاله فهو حق في نفسه فعلى كل حال سواء كان العبد موافقا أو مخالفا كان الحق منقادا اليه لافعاله بحسب اقتضاء حاله فما أثر فيه الا حاله (فمن هنا كان الدين جزاء أي معاوضة بما يسر وبما لا يسر رضي الله عنهم ورضوا عنه جزاء ما يسر ومن يظلم منكم نذقه عذابا هذا جزاء بما لا يسر ويتجاوز عن سيآتهم هذا جزاؤهم فصح أن الدين هو الجزاء وكما ان الدين هو الاسلام والاسلام عين الانقياد فقد انقاد الى ما يسر والى ما لا يسر فهو الجزاء هذا لسان أهل الظاهر في هذا الباب) وهو الظاهر (وأما سره وباطنه فانه تجلى في مرآة وجود الحق فلا يعود على الممكنات من الحق الا ما يعطيه ذواتهم في أحوالها فان لهم في كل حال صورة فتختلف صورهم لاختلاف أحوالهم فيختلف التجلي لاختلاف الحال فيقع الاثر في العبد بحسب ما يكون) أي فان انقياد الحق للعبد وهو الدين بما يسر وبما لا يسر تجلى للحق باسم الديان في مرآة وجود الحق المتعين بصورة العبد لا الحق المطلق الذي يستدعيه حال العبد الدين وغير الدين لان الله تعالى شرع له من حضرة اسمه الهادي والمكلف ما يصلح فيوجد عليه القيام بما شرع وهو اقامة الدين بالانقياد اليه فان انقاد استدعى الحالة التي هي موافقة له من الجزاء بما يسر والتجلي بما يوافقه وهو المسمى بالثواب وان لم ينقد اليه استدعى حاله من المخالفة الجزاء بما لا يسر والتجلي بما يخالفه المسمى بالعقاب فلا يعود على العباد من الحق الا مقتضى أحوالهم فان اختلاف أحوالهم بالموافقة والمخالفه يقتضي اختلاف صورهم فتختلف تجليات الحق فيهم باختلاف صورهم فتختلف آثار تلك التجليات فيهم بالثواب والعقاب (فما أعطاه الخير سواه ولا أعطاه ضد الخير غيره بل هو منعم ذاته ومعذبها فلا يذمن الا نفسه ولا يحمدن الا نفسه فلله الحجة البالغة في علمه بهم اذ العلم يتبع المعلوم) أي علم الله أنهم يوافقون أو يخالفون الامر من أحوال أعيانهم الثابتة فعلمه تابع لما في

من الطرفين وان كان الامر التكليفي يقتضي عدم انقياد المشرع الى من لم ينقد الى شريعة المشرع اه بالي

(وعلى كل حال) أي انقياد العبد وعدم انقياده وما هو عليه من الحال فان العبد وان كان مخالفا الامر التكليفي لكنه منقاد لربه من حيث الامر الارادي فيعطى الحق ما طلبه منه بخلافه (فالحال) أي حال العبد التي تقتضي انقياد الحق باعطاء ما طلبه منه (هو المؤثر) في انقياد الحق الى عبده (فمن هنا) أي من حصول الانقياد من الطرفين (كان الدين جزاء أي معاوضة بما يسر) وهو الرضا من الطرفين (أو بما لا يسر) وهو عدم الرضا من الطرفين فيما يسر كقوله تعالى رضي الله قوله (هذا جزاؤهم) بما رضوا عنه لا جزاء بما رضي الله بل جزاء بما لا يرضى الله عنهم فعلى أي حال صح ان الدين هو الجزاء اه (فتختلف صورهم) باختلاف أحوالهم كالصباوة والشبابة والشيخوخة تختلف في شخص واحد لاختلاف الازمان والاحوال اه بالي

(فما أعطاه) العبد (الخير) وهو ما يسر (سواه) أي سوى ما أعطاه العبد الحق أو سوى العبد وكذلك قوله (وما أعطاه ضد الخير) وهو ما لا يسر (غيره بل هو منعم ذاته) فما أعطاهم الا بما علمهم وما علمهم الا بحسب

أعيانهم فاذا وقع بعد الوجود ماعلم من أحوالهم تجلى لهم في صور مقتضيات أحوالهم من الموافقة والمخالفة وكان الجزاء الوفاق فما الحجة الا لله عليهم (ثم السر الذي فوق هذا في مثل هذه المسئلة ان الممكنات على أصلها من العدم وليس الا وجود الحق بصور أحوال ماهي عليه الممكنات في أنفسها وأعيانها) تحقق من السر الاول ان التجلي بما يسر و بما لا يسر من مقتضيات أحوال العبد ومن هذا السر أن الممكنات على عدمها الاصلي فان الوجود ليس الا وجود الحق فوجود العبد هو وجود الحق المتعين بصورة عينه التي هي صورة من صور معلوماته المنقلب في صور أحوال عينه وهي الاحوال التي عليها الممكنات في أعيانها فهي ضمير راجع الى الممكنات المذكورة قبله والممكنات بدل منه أو ضمير مبهم والممكنات تفسيره أي صور الاحوال التي عليها الممكنات من الامر (فقد علمت من يلتذ ومن يتألم) أي علمت أنه لا يلتذ بالثواب ولا يتألم بالعقاب الا الحق المتعين بصورة هذه العين الثابتة التي هي شأن من شؤن الحق (وما يعقب كل حال من الاحوال) وأن الذي يعقب كل حال من أحوال العبد تجل الهي في صورة تقتضيها تلك الحال (و به سمي عقوبة وعقابا وهو سائغ في الخير والشر غير ان العرف سماه في الخير ثوابا وفي الشر عقابا) أي و يكون ذلك عقيب الحال سمي عقوبة وعقابا فالخير والشر في هذا المعنى أي في تعقبه الحال سواء الا أن العرف خصصه في الخير بالثواب (ولهذا سمي أو شرح الدين بالعادة لانه عاد عليه ما يقتضيه و يطلبه حاله) أي شرح الدين الذي هو الجزاء بالعادة لانه عاد عليه من صورة أحواله ومقتضاها (فالدين العادة قال الشاعر * كدينك من أم الحويرث قبلها * أي كعادتك ومعقول العادة أن يعود الامر بعينه الى حاله وهذا) أي العود بعينه (ليس ثم) أي ليس في الدين (فان العادة تكرار) وليس الدين في الحقيقة تكرارا الا ان الحال المقتضية لهذا التجلي الذي هو الدين لم تعد أصلا بل تعين التجلي بصورتها لا غير ولا تكرار في التجلي ولا في الحالة ولكن التجلي تجدد بحسبها فكان مثلها لا عينها فلا (عادة أصلا ولكن لما أشبهت حالة العينية أي التجلي حالتها العينية أي الحالة التي للعين الثابتة سميت عادة ولهذا بين أنها ليست عادة في الحقيقة بقوله (لكن العادة معقولة واحدة والتشابه في الصور موجود) أي في أشخاص تلك الحقيقة فتوهموا العادة وليست بها (فنحن نعلم أن زيدا عين عمرو في الانسانية وما عادت الانسانية اذ لو عادت لتكثرت وهي حقيقة واحدة والواحد لا يتكثر في نفسه ونعلم ان زيدا ليس عمرا في الشخصية وشخص زيد ليس شخص عمرو ومع تحقيق وجود الشخصية بما هي شخصية

أحوالهم فكان الدين كله للعبد من العبد على هذا الوجه فهو جزاؤه حاصل له من نفسه خيرا أو شرا اهـ

(وليس الا وجود الحق) وهو الحق الخالق وهو غير الوجود الواجبي (فقد علمت من يلتذ ومن يتألم) وهو حقيقة الوجود من حيث تعينه بأحوال الممكنات فهو وجوده بمقام العبودية وأما الوجود الواجبي فهو منزه عن التلذذ والتألم وعلى هذا السر الدين كله لله من الله فالمتلذذ والمتألم في هذا السر هو العبد بعينه كما في الوجهين الاولين لكن تلذذ العبد وتألمه في هذه الصورة كله من الحق في علم العبد (وعلمت ما يعقب) قوله كل مفعول يعقب أي يتعاقب كل حال من الاحوال الاخرى فكان كل منها جزاء للاخرى اهـ بالي

فاعل عاد وضمير يقتضيه راجع الى ما ويطلبه تفسير يقتضيه وحاله فاعل يقتضيه والضمير المجرور راجع الى الدين (ليس ثم) أي في الجزاء أو ليس في الوجود فان العادة تكرار ولا تكرار في التجليات الالهية اهـ

فلما توجه ان يقال فاذا لم يكن ثم تكرار فكيف سمي الدين بالعادة استدرك بقوله لكن العادة لا تعدد فيه والتشابه أي التعدد في الصور الحسية موجود اهـ (بما هي شخصية) أي مع وجود سبب الشخصية وهو

فى الاثنين فنقول فى الحس عادت لهذا الشبه ونقول فى الحكم الصحيح لم يعد فما ثم عادة فى الجزاء بوجه) أى من جهة الحقيقة (وثم عادة بوجه) أى من حيث أشخاص المماثلة (كما ان ثم جزاء بوجه وما ثم جزاء بوجه) فهو من حيث ان التجلى المذكور أشبه الحالة المستتبعة اياه (فان الجزاء أيضا حال فى الممكن) وأحوال الممكن معاقبة فى الظهور فمن حيث استتباع الاولى الثانية جزاء ومن حيث انها حال للممكن كسائر الاحوال ليس بجزاء (وهذه مسألة أغفلها علماء هذا الشأن) أى أغفلوا ايضاحها على ما ينبغى لا انهم جهلوها (فانها من سر القدر المتحكم على الخلائق) فلا يظهر فى الوجود الا ما ثبت فى الاعيان الممكنة ولا يتجلى الحق الا بصورة حال المتجلى فيه ولهذا قيل كل يوم هو فى شأن يبديه لا فى شأن يبتديه (واعلم انه كما يقال فى الطبيب انه خادم الطبيعة كذلك يقال فى الرسل والورثة انهم خادمو الامر الالهى فى العموم وهم فى نفس الامر خادمو أحوال الممكنات وخدمتهم من جملة أحوالهم التى هم عليها فى حال ثبوت أعيانهم فانظر ما أعجب هذا) ان الرسل والعلماء الذين هم ورثتهم أطباء الارواح والنفوس يحفظون صحتها ويردون أمراضها الى الصحة وقد يقال انهم خادمو الامر الالهى مطلقا فى جميع الاحوال كما يقال فى أطباء الابدان ان الطبيب خادم الطبيعة مطلقا أى فى عموم الاحوال وقد اعترض بعد حكاية قول الناس لبيان حقيقة قولهم بقوله وهم فى نفس الامر خادمو أحوال الممكنات أى أطباء النفوس وأطباء الابدان لا يسعون الا فى اظهار ما يقتضيه أحوال أعيان الممكنات الثابتة فى نفس الامر والعجب ان خدمتهم لتلك الاحوال أيضا من جملة أحوالهم التى هم عليها فى حال ثبوت أعيانهم ثم استثنى عن العموم استثناء منقطعا بقوله (الا أن الخادم المطلوب هنا انما هو واقف عند مرسوم مخدومه اما بالحال أو بالقول) أى لكن الخادم المراد ههنا انما يقوم بما رسمه مخدومه فهو واقف عنده اما بالحال أو باسمه لقول والمخدوم حال الممكن فان حاله اذا اقتضت المعالجة أو المرض فكما ازداد أطباء الارواح هداية ازدادوا اعنادا لقوله وأما الذين فى قلوبهم مرض فزادهم رجسا الى رجسهم وقوله وما اختلفوا الا من بعد ما جاءهم العلم بغيا هذا بالحال وأما بالقول فلقوله لعن الذين كفروا من بنى اسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم وكذلك أطباء الابدان اذا عالجوا المرضى الذين مآلهم الى الهلاك كلما ازدادوا فى المداواة ازدادوا مرضا وضعفا بالحال وأما بالقول فكما أخطؤا فى العلاج وأمروا

الانسانية (فى الاثنين) زيد وعمرو (فنقول فى الحس عادت) الانسانية لهذا الشبه وهو المثلية بالعود فى وجود الانسانية فى الاثنين (فما ثم عادة بوجه) لعدم التكرر والمغايرة فى نفس الامر (وثم عادة بوجه) أى من حيث ان الحال الثانى مثل الحال الاول فى الحس (حال فى الممكن) من أحوال الممكن فجز فيه الوجهان فمن حيث انه يوجب الحال الاول للثانى ثبت فيه الجزاء والعوض ومن حيث انه حال آخر لعين الممكن ما ثم فيه جزاء اه بالى

(فانها من سر القدر المتحكم) فى الخلائق جاء لبيان عذرهم فى غفلتهم ولما بين أن الدين هو حال الممكن شرع فى بيان أحوال خادم الدين وهو الرسل وورثته فقال (واعلم) قوله (خادمو أحوال الممكنات) لان الله لا يأمر العبد الا ما طلبه العبد منه من أحوال عينه الثابتة قوله (فانظر ما أعجب هذا) أى كيف يكون الاشرف وهو الرسل وورثتهم خادما للاخس وهو من دونهم اه (لا ان الخادم المطلوب هنا) سواء كان خادم الطبيعة أو خادم الامر الالهى اه (اما بالحال) متعلق بمرسوم والمراد من الطبيعة ملكوت

المريض بما فيه الهلاك (فان الطبيب انما يصح أن يقال فيه خادم الطبيعة لو مشى بحكم المساعدة لها فان الطبيعة قد أعطت في جسم المريض مزاجا خاصا به سمي مريضا فلو ساعدها الطبيب خدمة لزاد في كمية المرض بها أيضا وانما يردعها طلبا للصحة والصحة من الطبيعة أيضا بانشاء مزاج آخر يخالف هذا المزاج فاذن ليس الطبيب بخادم الطبيعة وانما خادم لها من حيث انه لا يصح جسم المريض ولا يغير ذلك المزاج الا بالطبيعة أيضا ففي حقها يسعى من وجه خاص غير عام لان العموم لا يصح في مثل هذه المسئلة) هذا تعليل للاستثناء من عموم خدمة الطبيب للطبيعة في جميع الاحوال فان الطبيعة اذا أحدثت مزاجا مرضيا كالدق أوحالا مخالفا للصحة كالاسهال فان الطبيب لا يساعدها في ذلك ولا يخدمها والا لزاد في المرض وانما يمنع الطبيعة عن فعلها المخالف للصحة و يردعها طلبا للصحة لكن الصحة لما كانت أيضا من فعلها بانشاء مزاج مخالف لمزاج المرضي أوحال موافق للصحة كالقبض في مثالنا وفي الجملة ما به الصحة يسمى خادما لها لان الصحة أيضا انما هي بالطبيعة فاذن ليس الطبيب بخادم الطبيعة مطلقا بل انما هو خادم لها من جهة ما يصلح جسم المريض و يغير المزاج العرضي المرضي الى المزاج الطبيعي الصحي وذلك لا يكون الا بالطبيعة أيضا فهو يخدمها و يسعى في حقها من وجه خاص أي من جهة ما يصلح جسم المريض و يصححه (فالطبيب خادم) أي من جهة الاصلاح (لا خادم أعني للطبيعة) أعني من جهة الافساد والاعداد للهلاك (كذلك الرسل والورثة في خدمة الحق) أي يخدمون الامر الالهي لا من جميع الوجوه بل من جهة الاصلاح والاسعاد (والحق على وجهين في الحكم في أحوال المكلفين فيجري الامر من العبد بحسب ما تقتضيه ارادة الحق و تتعلق ارادة الحق به بحسب ما يقتضي به علم الحق و يتعلق علم الحق به على حسب ما أعطاه المعلوم من ذاته فما ظهر أي المعلوم الا بصورته فالرسول والوارث خادم الامر الالهي بالارادة) أي بارادة الحق (لا خادم الارادة) أي لا خادم ارادته تعالى فانه أراد من الرسول ووارثه أن يطلبا سعادة العبد لا مراده تعالى منه (فهو يرد عليه طلبا لسعادة المكلف) أي يرد على الامر الالهي بالامر الالهي اذا تعلقت الارادة بشقاوته ولهذا خوطب بقوله انك لا تهدي من أحببت وهو بقوله ما عليك الا البلاغ وعوتب بقوله لعلك باخع نفسك على آثارهم وأمثالها (فلو خدم الارادة الالهية ما نصح) لان الارادة انما تعلقت بما يفعله العبد المنصوح (وما نصح الا بها أعني الارادة) فتبين أن الرسول والوارث ليس بخادم للامر الالهي مطلقا بل من جهة الاصلاح واحراز السعادة كالطبيب (فالرسول والوارث

الجسم (فاذن) أي فعلى تقدير عدم مساعدة الطبيب الطبيعة في الجسم المريض (ليس الطبيب بخادم) لعدم وقوفه عند مرسوم مخدومه فليس بخادم لها مطلقا بل خادما من وجه وغير خادم من وجه اه (فالطبيب خادم) للطبيعة من جهة الاصلاح لا خادم بحكم عدم المساعدة اه قوله (في الحكم) يتعلق بالحق وقوله (في أحوال المكلفين) يتعلق بالحكم (فيجري الامر) أي فيصدر ما أمره الحق بالعبد (من العبد) فاذا وافق الامر الارادة وقع المأمور به فيكون مطيعا أولم يوافق فيكون عاصيا (خادم الامر الالهي بالارادة) متعلق بالامر أي تعلق ارادته في الازل بان الرسول خادم أي مبلغ الامر الى المكلف سواء وقع المأمور به أولا (لا خادم الارادة) والا لساعد الفاسق في فسقه (فهو يرد) ما صدر من العبد المخالف للامر (عليه به) أي بالامر الالهي ولم يقبله مع أنه بالارادة ولو خدم الارادة لم يرده اه (أعني الارادة) أي الارادة المتعلقة بالنصيحة مطلقا سواء طابقت الارادة أولا لذلك كانت الدعوة عامة في السعيد والشقي ولم يزل النبي عن دعوة أحد وان علم

طبيب أخروي للنفوس منقادا لامر الله حين أمره فينظر في أمره تعالى و ينظر في ارادته تعالى فيراه قد أمره بما يخالف ارادته ولا يكون الامر يدوله ذا كان الامر) اى ولان أمر الرسول للامة مراد للحق كان الامر أى وقع اذ لا يكون الامر يديه (فاراد الامر فوقع وما أراد وقوع ما أمر به بالمأمور فلا يقع من المأمور فسمي مخالفة ومعصية) بالنسبة الى الامر لا الارادة (فالرسول مبلغ) لا غير وانما لم تتعلق الارادة بوقوع المأمور به للعلم بأنه لا يقع والعلم تابع لما في عين المأمور من حاله قبل وجوده وانما وقع الامر بما علم أنه لا يؤخذ ليظهر ما في عين المأمور من المخالفة والعصيان فيلزمه الحجة لله عليهم فيتوجه العقاب بمقتضى العدل (ولهذا قال شيبتني سورة هود وأخواتها لما تجري عليه من قوله فاستقم كما أمرت) فشيبه كما أمرت أى شيبه هذا القيد لانه أمر بدعوة الكل ومن جملتهم من تعلقت الارادة بأن لا يقع منه المأمور به فان توقع وقوع المأمور به تعب (فانه لا يدري هل أمر بما يوافق الارادة فيقع أو بما لا يوافق الارادة فلا يقع ولا يعرف أحد حكم الارادة الا بعد وقوع المراد الا من كشف الله عين بصيرته فادرك أعيان الممكنات في حال ثبوتها على ما هي عليه فيحكم عند ذلك بما يراه وهذا قد يكون لآحاد الناس في أوقات لا يكون مستصحبا قال ما أدري ما يفعل بي ولا بكم فصرح بالحجاب وليس المقصود الا أن يطلع في أمر خاص لا غير) وليس المقصود من النبي أن يطلع على كل شئ مما في الغيب الا في أمر خاص به وهو ما يدعو اليه من المعرفة بالله والتوحيد وأمر الآخرة من أحوال القيامة والبعث والجزاء لا غير

(فص حكمة نورية في كلمة يوسفية)

انما خصت الكلمة اليوسفية بالحكمة النورية لان النور هو الذي يدرك و يدرك به أى الظاهر لذاته المظهر لغيره وقد كشف الله على يوسف عليه السلام وأعطى النور التام العلمي الذي كان يكشف به حقية الصور المتخيلة في المنام أى ما تحقق في عالم المثال و يصير مشاهدا في عالم الحس وتغيرت صورته في الخيال بتصرف القوة المتصرفة فيعلم ما أراد الله تعالى بالصور الخيالية وهو علم التعبير كما أشار اليه قدس سره في نقش الفصوص وقال لان الصورة الواحدة تظهر لمعان كثيرة يراد منها في حق صاحب الصورة معنى واحد أى تظهر تلك الصورة الواحدة في خيال أشخاص كثيرة لمعان كثيرة مختلفة يراد من تلك الصورة في حق صاحبها معنى واحد من تلك المعاني فمن كشفه بذلك النور فهو صاحب النور فان الواحد يؤذن فيحج والآخر يؤذن فيسرق وصورة الاذان واحدة وآخر يؤذن فيدعو الى الله على بصيرة والآخر يؤذن فيدعو الى

منه عدم القبول مالم يأت البرهان من عند الله القاطع عن الدعوة في حقه لانه ما عليه الا التبليغ (فينظر في أمره) أى في أمر الحق الى الرسول ليبلغه الى عباده ويعلم حكمة أمره (و ينظر في ارادته) ويعلم حكمة ارادته (فيراه) الحق بسبب علمه هذين الامرين (قد أمره) أى المكلف (بما يخالف ارادته ولهذا كان الامر) لانه المراد وقوعه من الله (فاراد الامر) أى وقوع الامر وهي التكاليف الشرعية (فوقع فما أراد وقوع ما أمر به) أى المأمور به (بالمأمور) متعلق بما أمر به وهو الرسول اذ بواسطته يأمر المكلف (فلم يقع) المأمور به بالامر (من المأمور) وهو المكلف فاراد الحق وقوع الامر من الرسول وهو التبليغ الى المأمور فوقع الامر منه ولم يرد وقوع المأمور به من المأمور فلم يقع كما في أبي جهل فان مراد الله وقوع الامر في حقه وكونه مخاطبا بالاحكام الشرعية بلسانه عليه السلام فوقع لان مراد الله لا بد من وقوعه ولم يقع المأمور به وهو قبوله حكم الله لانه ما أراد الله وقوعه منه فوقوع الامر له وعدم وقوع المأمور به منه من جملة عينه الثابتة اه بالي

الضلالة هذا كلامه بشرحه والمراد بحقيقة الصورة الخيالية ما يتحقق منها في الخارج كقوله قد جعلها ربي حقا وما كان عند الله وما تمثل في العالم المثالي الأ ذلك (هذه الحكمة النورية انبساط نورها على حضرة الخيال وهو أول مبادي الوحي الالهي في أهل العناية) وفي نسخة انبساطها على عالم الخيال ولا فرق في المعنى لان هذه الحكمة نورية تنبسط على حضرة الخيال فيتسع بابها الى عالم المثال فيطلع صاحبه على ما في الحضرة المثالية من المعنى الذي هذه الصورة الخيالية مثاله وذلك المعنى هو مراد الله من صورة الرؤيا وهذا الانبساط أول مبادي الوحي الى الانبياء الذين هم أهل العناية الالهية ولهذا كانت المنامات والوحي من مشكاة واحدة (تقول عائشة رضي الله عنها أول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصادقة فكان لا يرى رؤيا الا جاءت مثل فلق الصبح تقول لا خفاء بها والى هذا بلغ علمها لا غير وكانت المدة له في ذلك ستة أشهر ثم جاءه الملك وما علمت أن رسول الله عليه السلام قد قال ان الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا وكل ما يرى في حال يقظته فهو من ذلك القبيل وان اختلفت الاحوال) أي كان مبلغ علم عائشة رضي الله عنها أن مبدأ كشف النبي الرؤيا الصادقة ومنتهاه ظهور الملك له وما علمت أنه عليه السلام كان عالما بأن كل أمر ظهر من عالم الغيب الى الشهادة سواء كان ظهوره في الحس أو في الخيال أو في المثال فهو وحي وتعريف واعلام له من الله بما أراد أن يكونه وأنه مثال وصورة لمعنى وحقيقة تعلق الارادة الالهية بتعريفه وتعليمه اياه وذلك أن العوالم عند أهل التحقيق خمسة كلها حضرات الحق في بروزه حضرة الذات وحضرة الصفات والاسماء وهي حضرة الالوهية وحضرة الافعال وهي حضرة الربوبية ثم حضرة المثال والخيال ثم حضرة الحس والمشاهدة والانزل منها مثال وصورة للاعلى فالاعلى عالم الغيب المطلق أي غيب الغيوب والانزل عالم الشهادة فهو آخر الحضرات فكل ما فيه مثال لما في عالم المثال وكل ما في عالم المثال صورة شأن من شؤن الربوبية وكل ما في الحضرة الربوبية من الشؤن فهو مقتضى اسم من أسماء الله وصورة صفة من صفات الله وكل صفة وجه للذات تبرز بها في كون من الاكوان فكل ما يظهر في الحس صورة لمعنى غيبي ووجه

(هذه الحكمة النورية) مبتدأ (وانبساط نورها) مبتدأ ثان وضميره يرجع الى الحكمة (على حضرة الخيال) خبره والجملة خبر المبتدا الاول أي هذه الحكمة النورية ينبسط نورها على حضرة المنام فيرى بسببه رؤيا صادقة اه (أهل العناية الكبرى) هم الانبياء لان ما يراه الانبياء أولا انما هو في الصور المثالية المرئية في النوم ثم يرقون الى ان يروا الملك في المثال المطلق أو المقيد في غير حال النوم لكن مع تنورها في الحس اه جامي

وقول عائشة (لا خفاء بها) تفسير لقولها مثل فلق الصبح اه (وكل ما يرى في حال النوم) وهو اليقظة في العرف العام التي عبر عنها بقوله الناس نيام (فهو من ذلك القبيل) أي من قبيل ما رآه النبي في ستة أشهر من الرؤيا الصادقة حيث يحتاج الى التعبير اه (فانه عليه السلام عد الناس في حال اليقظة أيضا نائما وجعل ما يظهر لهم في الحس مثل ما يظهر لهم في الخيال عند النوم فكما أن الصور المرئية في النوم محتاجة الى العبور منها الى حقائقها الباطنة كذلك الصور المحسوسة أيضا فانها أمثلة للصور المثالية وهي للارواح المجردة وآثارها وهي للاسماء الالهية وهي للشؤن الذاتية فكما يعرف العالم بالتعبير المراد بالصورة المرئية في النوم كذلك يعرف العارف بالحقائق المراد بالصورة الظاهرة في كل مرتبة فعلم من قوله عليه السلام ان يقظة الناس نوم اه جامي

من وجوه الحق برزه والعلم بذلك هو الكشف المعنوى فمن أوتى ذلك فى كل ما يرى و يسمع و يعقل فقد أوتى خيرا كثيرا وقد أشار اليه عليه السلام فى قوله الناس نيام فكل ما يجرى عليهم فهو صورة لمعنى مما عند الله ومثال لحقيقة من الحقائق الغيبية وكان عليه السلام يشهد الحق فى كل ما يرى و يدرك بل لا يغيب عن شهوده كما قال عليه السلام اللهم انى أسألك لذة النظر الى وجهك الكريم فصرح بشهود وجهه تعالى وأنه فان فى شهوده فلا لذة له لفنائه وحيرته فيه فسأل لذة الشهود بالبقاء بعد الفناء والفرق بعد الجمع لوجدان لذة الشهود وهى مرتبة أعلى من الشهود والفناء بالشهود هو الموت الحقيقى المشار اليه بالهلاك فى قوله كل شئ هالك الا وجهه والبقاء بعد الفناء هو الانتباه الحقيقى فكل ما يرى الرسول فى حال يقظته فهو من قبيل ما يرى فى النوم وان اختلفت الاحوال فان هذا فى الحس وذلك فى الخيال ولكنهما من حيث ان كلا منهما مثال وصورة لمعنى حقيقى سواه وفى بعض النسخ وكل ما يرى فى حال النوم والمراد به ان صحت الرواية النوم المشار اليه بقوله نيام والمرئى فى الحس فيه كالمرئى بالخيال (فمضى قولها ستة أشهر بل عمره كله فى الدنيا بتلك المثابة انما هو منام فى منام) قولها يعنى مقولها أى المدة التى هى ستة أشهر بدليل عطف قوله بل عمره كله فى الدنيا عليه وهو كالحلف بمعنى المحلوف عليه فى قوله عليه السلام اذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيرا منها فائت الذى هو خير وكفر عن يمينك أى فمضى زمان الرؤيا وهو ستة أشهر بل عمره كله فى الدنيا بتلك المثابة أى بالعبور عما رأى فى الخيال أو الحس من الصور الى معانيها أى الحق المتجلى فى تلك الصور المعرف له حقائق أسمائه انما هو أى ما قالت من المدة منام فى منام أى الناس فى الدنيا فى ضرب مثال وكشف صورى يجعل الله تعريفالهم بأفعالهم وأحوالهم وأقوالهم تجلياته فى كل ما يجرى عليهم وهم عنها غافلون كقوله تعالى وكأين من آية فى السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون (وكل ما ورد من هذا القبيل فهو المسمى عالم الخيال ولهذا يعبر أى الامر الذى هو فى نفسه على صورة كذا ظهر فى صورة غيرها) أى تفسير لهذا القبيل والمعنى كل ما ورد من الامر الذى له صورة معينة فى نفسه فظهر صورة أخرى غيرها من عالم الخيال (فيجوز العابر من هذه الصور التى أبصرها النائم الى صورة ما هو الامر عليه ان أصاب كظهور العلم فى صورة اللبن فعبر فى التأويل من صورة اللبن الى صورة العلم فتأول أى قال مآل هذه الصورة اللبنية الى صورة العلم) وذلك ان اللبن أول غذاء البدن فتمثل أول غذاء الروح وهو العلم النافع الفطرى بصورته كما ذكر للمناسبة بينهما (ثم انه صلى الله عليه وسلم كان اذا أوحى اليه أخذ عن المحسوسات المعتادة فسجى وغاب عن الحاضرين عنده فاذا سرى عنه ردفما أدركه الا فى حضرة الخيال الا أنه لا يسمى نائما وكذلك اذا تمثل له الملك رجلا

وان اختلفت الاحوال أى أحوال النوم بان كان حال النوم الراجى الحقيقى أو حال النوم الحكمى اهـ (فمضى) عمره عليه السلام فى الوحى (قولها) أى فى قول عائشة ومضى بعد ذلك عمره فى الوحى بمجىء الملك (بل مضى (عمره كله فى الدنيا) فى الوحى (بهذه المثابة) أى بمثابة ستة أشهر فى كون الوحى فى المنام فاذا فوحيه كله (انما هو منام فى منام) أو فعمره كله فى الوحى كله منام فى منام الاول هو حضرة الخيال والثانى قوله عليه السلام الناس نيام وهو اليقظة اهـ بالى

(وكل ما ورد من هذا القبيل) أى من قبيل المنام فى المنام فهو المسمى عالم الخيال فكان الوحى كلها سواء كان بالرؤيا أو بالملك وسواء سمى نائما أو لم يسم من عالم الخيال اهـ (هذا) أى ادراك هذه الاشياء

فذلك من حضرة الخيال فانه ليس برجل وانما هو ملك فدخل في صورة انسان فعبره الناظر العارف حتى وصل الى صورته بالحقيقة فقال هذا جبريل أتاكم ليعلمكم دينكم وقد قال لهم ردوا على الرجل فسماه رجلا من أجل الصورة التى ظهر لهم فيها ثم قال هذا جبريل فاعتبر الصورة التى مآل هذا الرجل المتخيل اليها فهو صادق فى المقالتين صدق العين) أى عين الرجل (فى العين الحسية وصدق فى أن هذا جبريل فانه جبريل بلا شك) كله ظاهر (وقال يوسف عليه السلام انى رأيت أحد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتهم لى ساجدين فرأى اخوته فى صورة الكواكب ورأى أباه وخالته فى صورة الشمس والقمر هذا من جهة يوسف ولو كان من جهة المرئى لكان ظهور اخوته فى صورة الكواكب وظهور أبيه وخالته فى صورة الشمس والقمر مرادا لهم فلما لم يكن لهم علم بما رآه كان الادراك من يوسف فى خزانة خياله وعلم ذلك يعقوب حين قصها عليه فقال يا بنى لا تقصص رؤياك على اخوتك فيكيدوا لك كيدا ثم برأ أبناءه عن ذلك الكيد وألحقه بالشيطان وليس الا عين الكيد فقال ان الشيطان للانسان عدو مبين أى ظاهر العداوة) وعلم يعقوب أن ذلك اختصاص من عند الله ليوسف واجتباء له من بين اخوته وأن اقتصاصها عليهم يوجب حسدهم عليه وقصدهم اياه بالسوء فنهاه عن ذلك وانما نسب الكيد الى الشيطان وبرأ أبناءه عنه مكر اليوسف وكيدا له فى تركيته عن سوء الظن بهم وتربيته وترشيحه للنبوة التى يغرسها فيه فان النبوة لابد لها من سلامة الصدر وصفاء القلب ونقاء الباطن وتذكر ما ذكره فى فص نوح ان الدعوة مكر بالمدعو وقد علم ان الكيد من أحوال أعيانهم الثابتة وكذا طاعة الشيطان والفعل فى الاصل انما هو من الله (ثم قال يوسف بعد ذلك فى آخر الامر هذا تاويل رؤياى من قبل قد جعلها ربى حقا أى أظهر فى عالم الحس بعد ما كانت فى صورة الخيال) ومعنى كون الصورة الخيالية حقا أن تظهر فى الشاهد عند الحس مطابقة للصورة العقلية الحقيقية والصورة الشخصية المثالية فان الاخذ قد يكون من عالم القدس وقد يكون من عالم المثال والصورة المثالية لا تكون الا حقا أى مطابقة للمعنى العقلى وكذلك الخارجية للمثالية ابدا (فقال له) أى لهذا الامر (النبى محمد صلى الله عليه وسلم الناس نيام وكان قول يوسف قد جعلها ربى حقا بمنزلة من رأى فى نومه أنه قد استيقظ من رؤيا رآها ثم عبرها ولم يعلم أنه فى النوم عينه ما برح فاذا استيقظ يقول رأيت كذا ورأيت كذا كأنى استيقظت وأولتها بكذا هذا مثل ذلك فانظر كم بين ادراك محمد صلى الله عليه وسلم وبين ادراك

(من جهة يوسف) فقط لا من جهة المرئى والا لكان لهم علم بما رآه يوسف ولم يكن لهم علم اه (من يوسف فى خزانة خياله) لا من المرئى فان ادراك ما فى خزانة الخيال قد يكون من الرائى والمرئى معا كظهور جبريل للنبى فان الادراك واقع منهما بخلاف يوسف مع اخوته (وعلم ذلك يعقوب) أى عدم علمهم بما رآه يوسف (حين قص) الرؤيا على يعقوب اه بالى

(ثم برأ وألحقه بالشيطان) أى بعد اسناد ذلك الكيد لبنيه أسنده الى الشيطان (وليس الا عين الكيد) من يعقوب مع يوسف لئلا تبقى عداوة اخوته فى قلبه مع بقاء الاحتراز اه فلم يعلم تأويل رؤياه الا بعد وجودها فى الحس ففرق يوسف بين الصورة الخيالية والحسية ولم يجعل أحدهما من الآخر وليس كذلك بل كلاهما خيالية حسية (فقال له) أى الحس الذى لم يجعله يوسف من الخيال (الناس نيام) فجعلهما من الخيال فكان قول يوسف فى ادراك محمد بمنزلة من رأى اه بالى

يوسف عليه السلام في آخر أمره حين قال هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقا معناه حسا أي محسوسا وما كان الا محسوسا فان الخيال لا يعطي أبدا الا المحسوسات ليس له غير ذلك) عينه تأكيد النوم والفرق بين ادراك محمد وادراك يوسف أن يوسف جعل الصورة الخارجية الحسية حقا وما كانت الصورة في الخيال الا محسوسة لان الخيال خزانة المحسوسات ليست فيه الا الصورة المحسوسة مع غيبتها عن الحس وأما محمد صلى الله عليه وسلم فقد جعل الصورة الخارجية الحسية أيضا خيالية بل خيال في خيال حيث جعل الحياة الدنيوية نوما والحق المتجلي بحقيقته وهويته فيها أي في الصورة الحسية التي تجلى فيها عند الانتباه عن هذه الحياة التي هي نوم الغفلة بعد الموت عنها بالفناء في الله حقا (فانظر ما أشرف علم ورثة محمد صلى الله عليه وسلم وسأبسط القول في هذه الحضرة بلسان يوسف المحمدي ماتقف عليه ان شاء الله تعالى) ما في تقف يجوز أن يكون بدلا من القول وأن يكون موصوفا بمعنى بسطا في محل النصب على المصدر أي بسطا تقف به على علم ورثة محمد وفي بعض النسخ من القول فيكون ما في محل النصب بالمفعولية (فنقول اعلم أن المقول عليه سوى الحق أو مسمى العالم هو بالنسبة الى الحق كالظل للشخص فهو ظل الله) أي ما يقال عليه سوى الحق في العرف العام وأما في العرف الخاص عند أهل التحقيق ليس سوى الحق وجود ولو اعتبر السوى بالاعتبار العقلي الذي هو الصفات والتعينات التي هي حقائق الاسماء عند نسبها الى الذات لقيل فيه صور أسماء الحق اذ ليس في الوجود الا هو وأسماؤه باعتبار معاني الصفات فيه لا غير فاذا اعتبرت الوجود الاضافي المتعدد بتعينات الاعيان التي هي صور معلومات الحق سميته سوى الحق والعالم وهو بالنسبة الى الحق أي الوجود المطلق كالظل للشخص فالوجود الاضافي أي المقيد بقيود التعينات ظل الله (فهو عين نسبة الوجود الى العالم لان الظل موجود بلاشك في الحس) فهو أي الظل عين نسبة الوجود الى العالم وتقيده بصورها فان الوجود من حيث اضافته الى العالم يسمى سوى الحق والا فالوجود حقيقة واحدة هي عين الحق فهو من حيث الحقيقة عين الحق ومن حيث نسبته الى العالم غيره ولهذه النسبة ولاجلها قيل الظل موجود بلاشك في الحس (ولكن اذا كان ثمة من يظهر فيه ذلك الظل حتى لو قدرت عدم من يظهر فيه ذلك الظل كان الظل معقولا غير موجود في الحس بل يكون بالقوة في ذات الشخص المنسوب اليه الظل) لابد للظل من الشخص المرتفع المتصل به الظل ومن المحل الذي يقع عليه ومن النور الذي يمتاز به الظل فالشخص هو الوجود الحق أي المطلق والمحل الذي يظهر فيه هو أعيان الممكنات اذ لو قدر عدمها لم يكن الظل محسوسا بل معقولا في الذات كالشجرة في النواة فيكون بالقوة في ذات ذي الظل والنور هو اسم الله الظاهر ولو لم يتصل العالم بوجود الحق لم يكن الظل موجودا وبقي العالم في العدم الاصلي الذي للممكن مع قطع النظر عن موجده اذ

لما كان حضرة الخيال في روحانية يوسف قال (بلسان يوسف) ولما كان نفسه قدس سره وارثا للولاية الخاصة المحمدية قال (المحمدي) لانه اذا كان قائما بالولاية المحمدية كان جامعا لجميع ولاية الانبياء فكان قائلا بلسان موسى ا مدى وبلسان عيسى المحمدي فالمراد نفسه اهـ فكان الظل معدوم في نفسه موجود بالشخص كذلك العالم مع الحق فهو أي العالم ظل الله اهـ (فهو) أي ظل الله (عين نسبة الوجود الاضافي في (الى العالم) فاذا كان ظل الله هو العالم فلابد في ظهور العالم كل ما لابد في ظهور ظل العالم بحسب ما يناسب الظهور وانما كان ظل الله عين نسبة ظل العالم الى العالم (لان الظل موجود بلاشك اهـ بالي

لابد للظل من المحل ومن اتصاله بذات ذي الظل وكان الله ولم يكن معه شيء غنيا بذاته عن العالمين (فمحل ظهور هذا الظل الالهي المسمى بالعالم انما هو أعيان الممكنات) أي المسمى بوجود العالم فان العالم من حيث حقائق أجزائه هو مجموع الاعيان الممكنة (عليها امتد هذا الظل) أي الوجود الاضافي (فيدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذه الذات) أي بقدر ما انبسط على المحل من الوجود المطلق بالاضافة (ولكن باسمه النور وقع الادراك) أي لا يدرك الوجود الحقيقي على اطلاقه بل انما يدرك باسمه النور أي الوجود الخارجي المقيد بقيد الاضافة الى المحل (وامتد هذا الظل) أي الوجود الاضافي (على أعيان الممكنات في صورة الغيب المجهول) وهو اسمه الباطن (ألا ترى الظلال تضرب الى السواد يشير الى ما فيها من الخفاء لبعد المناسبة بينها وبين أشخاص من هي ظل له) أي الاعيان لبعدها عن نور الوجود مظلمة فاذا امتد عليها النور والمباين لظلمتها أثرت ظلمتها العدمية في نورية الوجود فمالت النورية الى الظلمة فصار نور الوجود ضاربا الى الخفاء كالظلال بالنسبة الى الاشخاص التي هي ظلالها فكذلك نسبة الوجود الاضافي الى الوجود الحق فلولا تقيده بالاعيان الممكنات العدمية لكانت في غاية النورية فلم تدرك لشدتها فمن احتجب بالتعين الظلماني شهد العالم ولم يشهد الحق وهم في ظلمات لا يبصرون ومن برز عن حجبات التعينات شهد الحق وخرق حجب الظلمات واحتجب بالنور عن الظلمات وبالذات عن الظل ومن لم يحتجب بأحدهما عن الآخر شاهد نور الحق في سواد الخلق وظلمته (وان كان الشخص أبيض فظله بهذه المثابة) أي ضارب الى السواد لبعده من الذات في الظهور والخفاء (ألا ترى الجبال اذا بعدت عن بصر الناظر تظهر سوادا وقد تكون في أعيانها على غير ما يدركها الحس من اللونية وليس ثم علة الا البعد وكزرقة السماء فهذا ما أنتجه البعد في الحس في الاجسام غير النيرة) ضرب الجبال مثلا لذات ذي الظل فانها على أي لون كانت ترى من بعيد سوداء فالوجود وان كان في ذاته حقيقة نورية فانه بحسب المظهر العدمي في أصله وتجليه فيه صار غير نير (وكذلك أعيان الممكنات ليست نيرة لانها معدومة وان اتصفت بالثبوت لكن لم يتصف بالوجود اذ الوجود نور) فهذا

(من وجود الذات) التي يمتد الوجود عليها فاعيان الممكنات ليست من العالم بل محل ظهور العالم فالاعيان لا تظهر أبدا من هذا الوجه فلا تمتد ظلال الا بحسب اقتضاء المحل الا (وقع الادراك) أي وبانبساط نور الشمس على العالم يدرك العالم وهو الظل الالهي (الغيب المجهول) وهو الذي يعلم انا بالمجهولية فصار معلوما من وجه ومجهولا من وجه كشبح نراه من بعيد وهو معلوم لنا بالصورة الشبحية ومجهول لنا بالكيفية كذلك العالم معلوم انا من حيث انه ظل الله ومجهول من حيث الحقيقة فانها راجعة الى حقيقة الحق وامتداد الظل عليها ظهوره فيها على حسب ما هي عليه من الاحوال فكانت صورة الظل صورة الغيب المجهول فان الاعيان معدومة في الخارج فكانت مختفية عنا بالظلمة العدمية واستدل على ما في الغيب بما في الشهادة بقوله (ألا ترى الظلال) فمن عبارة عن الحق والاشخاص العالم فاذا ثبت في ظلالنا الخفاء لبعد المناسبة بيننا وبين ظلالنا ثبت في العالم الخفاء لبعد المناسبة بينه وبين من هو ظل له فان من اتصف بالعبودية بعيد عن من اتصف بالربوبية فاذا كان العالم في صورة الغيب المجهول فلا يعلم العالم من كل الوجوه فلا يعلم الحق من كل الوجوه واستدل على ان البعد سبب للخفاء في الخارج بقوله (ألا ترى الجبال) اه بالى (لانها معدومة) فوقع الخفاء في صورتها وهي ظل الله وهو العالم اه (اذ الوجود نور) لا يجتمع مع

بيان وضرب مثال لخفاء الوجود الاضافى لثبوت العدم بها عند التقييد مع نوريتها بالحقيقة (غير أن الاجسام النيرة يعطى فيها البعد فى الحس صغرا فهذا تأثير آخر للبعد فلا يدركها الحس الاصغيرة الجم وهى فى أعيانها كبيرة عن ذلك القدر وأكثر كميات كما يعلم بالدليل ان الشمس مثل الارض فى الجرم مائة وستة وستين و ربع وثمن مرة وهى فى الحس على قدر جرم الترس مثلا فهو أثر البعد أيضا) وهذا بيان ومثال لان المعلوم من الحق تعالى سبب علمنا بوجود العالم على قدر المعلوم من الشخص عند العلم بظله فان وجود العالم لامتداده على الاعيان الثابتة التى هى فى غاية البعد لانعدامها وتقيده بها وقع فى حد البعد من الوجود المطلق كغاية بعد المقيد من المطلق فصار صغيرا فى الرؤية كما صار مظلما (فما يعلم من العالم الاقدر ما يعلم من الظلال و يجهل من الحق على قدر ما يجهل من الشخص الذى عنه كان ذلك الظل) أى فما يعلم الحق من وجود العالم الاقدر ما يعلم الذوات من الظلال أو فما يعلم من حقيقة العالم وغيوب أعيانه من حقائق الماهيات الاقدر ما ظهر عنها فى نور الوجود من آثارها وأشكالها وصورها وهيآتها وخصوصياتها الظاهرة بالوجود وما هى الاظلالها لا أعيانها وحقائقها الثابتة فى عالم الغيب واذا لم تعلم من وجود الظل حقيقته فبالحرى أن لا يعلم منه حقيقة ذات ذى الظل ونجهل من الحق عند علمنا بوجود العالم الذى هو ظله على قدر ما نجهل من الشخص الذى عنه ذلك الظل المعلوم لنا (فمن حيث هو ظل له يعلم ومن حيث ما يجهل ما فى ذات الظل من صورة شخص من امتد عنه يجهل من الحق) أى فمن حيث انه ذات لذى الظل يعلم وهو كونه اله العالم وربه ومن حيث صورته الحقيقية المطلقة الذاتية اللاتعينية لا يعلم اذ لو علمت صورته المطلقة لكانت محاطا بها وتعينت وانحصرت فلم تكن مطلقة بل مقيدة تعالى عن ذلك علوا كبيرا (فلذلك نقول أن الحق معلوم لنا من وجه ومجهول لنا من وجه) أى تعلمه مجملا من جهة الظهور فى المقيدات لا من جهة الاطلاق واللاتناهى فى التجليات (ألم تر الى ربك كيف مد الظل) أى عين باسم النور فى صورة العالم وأعيانه (ولو شاء لجعله ساكنا أى يكون فيه بالقوة يقول) أى الله (ما كان الحق ليتجلى للممكنات حتى يظهر الظل فيكون كما بقى من الممكنات التى ما ظهر لها عين فى الوجود) أى ولو شاء الله أن يتجلى للممكنات لابقاها فى كتم العدم

الظلمة بخلاف الثبوت فانه ليس بنور فانه يجتمع مع الظلمة فظهر الفرق بين الثبوت والوجود اه فلما كان البعد علة للخفاء لزم أن يمتد الظل على الاعيان فى صورة الغيب المجهول فاذا امتد فى صورة الغيب المجهول (فما يعلم من العالم) وهو ظل الله (الاقدر ما يعلم من الظلال) أى من ظلال العالم وما يجهل من العالم الاقدر ما يجهل من الظلال وما يعلم من الحق الاقدر ما يعلم من العالم (و يجهل من الحق على قدر ما يجهل من الشخص الذى عنه) أى عن ذلك الشخص كان ذلك الظل وهو ظل العالم واذا كان الامر كذلك فمن حيث اه بالى ويدل على ان العالم ظل الهى ممتد على الاعيان قوله تعالى (ألم تر الى ربك كيف مد الظل) أى كيف بسط الوجود الخارجى وهو العالم (ولو شاء) عدم مده (لجعله) أى ذلك الظل (ساكنا أى يكون فيه) أى فى وجود الحق (بالقوة) كظل الشخص فى وجوده اذا لم يكن ثمة من يظهر فيه (يقول الله ما كان الحق ليتجلى للممكنات) على طريقة ما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم (حتى يظهر الظل) يعنى انما يتجلى الله للممكنات كى يظهر الظل فلولا التجلى لما يظهر (فيكون) الظل (كما بقى) الآن (من الممكنات التى ما ظهر لها عين فى الوجود) الخارجى و يدل على وقوع الادراك باسمه النور قوله تعالى

المطلق لا العدم المطلق فانه لا شئ محض بل في الغيب وهو معنى قوله تسكون فيه بالقوة أي يكون وجودها الاضافي المقيد في الوجود الحق المطلق كامناله أن يظهره فيكون كسائر الممكنات التي لم تظهر أعيانها في الوجود باقيا في الغيب ساكنا لم يتحرك الى الظهور كالظل الساكن في ذات الشخص قبل امتداده وبعد الفيء فان الامر غيب وشهادة والغيب على حاله أبدا فما لم يظهر الى عالم الشهادة ساكن وما ظهر متحرك الى الشهادة ساكن بالحقيقة (ثم جعلنا الشمس عليه دليلا وهو اسمه النور الذي قلناه) أي الدليل الذي هو الشمس اسم النور المذكور أي الوجود الخارجي الحسي (ويشهد له الحس فان الظلال لا يكون لها عين بعدم النور) أي الحس يشهد ان الدليل على الظل ليس الا النور فان الظلال لا توجد الا بالنور (ثم قبضناه الينا قبضا يسيرا) أي قبضنا الظل فنبقي ما عليه الظل في الغيب غير بارز ووصفه باليسير لان التجلي يدوم فيكون المقبوض بالنسبة الى الممدود يسيرا (وانما قبضه اليه لانه ظله فمنه ظهر) اذ الذات منبع الظلال (واليه يرجع الامر كله فهو هو لا غيره) لان المنبعث من منبع النور نور والمطلق منبع المقيد دائما ولا مقيد الا كان المطلق فيه فلا مقيد الا بالمطلق ولا يتجلى المطلق الا في المقيد مع عدم انحصاره فيه وغناه عنه فهو هو بالحقيقة لا غيره (فكل ما ندركه فهو وجود الحق في أعيان الممكنات فمن حيث هوية الحق هو وجوده ومن حيث اختلاف الصور فيه هو أعيان الممكنات) أي فهو وجود الحق متجليات في أعيان الممكنات لانه مرآة آثارها وخصوصياتها فله وجهان وجه الاطلاق وهو الهوية من حيث هو هو وجود الحق أي الحق عينه ووجه التقييد وهو اختلاف الصور فيه وهو خصوصيات الاعيان الظاهرة فيه (فكما لا يزول عنه باختلاف الصور اسم الظل كذلك لا يزول عنه باختلاف الصور اسم العالم أو اسم سوى الحق) أي لما ثبت للوجود المدرك وجه الاحدية ووجه التعدد باختلاف الصور ولم يزل عنه اسم الظل واسم العالم واسم سوى الحق (فمن حيث أحدية كونه ظلا هو الحق لانه الواحد الاحد ومن حيث كثرة الصور هو العالم فتفطن وتحقق ما أوضحته لك) أحدية الظل هو الوجه الذي لم يتقيد به ولم ينضف الى شئ سوى الذات المنسوب اليه وهو الوجود من حيث هو وجود بلا اعتبار الكثرة فيه ولا الاضافة والا لم تكن الاحدية أحدية فهو عين الحق لانك علمت

ثم جعلنا الشمس عليه دليلا اهـ (ويشهد له) أي لكون النور دليلا (الحس فان الظلال لا يكون لها عين) أي وجود في الخارج (بعدم النور) كما في الليلة المظلمة (ثم قبضناه) أي ذلك الظل بقبض النور الذي دل عليه (الينا قبضا يسيرا) أي لا يعسر علينا قبضه كما لا يعسر مده اهـ بالي

(واليه يرجع الامر كله) عند القيامة الكبرى لان جميع الامور ظلاله والظل لا يرجع اذا رجع الا الى صاحبه ولما حقق أن العالم كله ظل الحق أراد أن يبين ان العالم من أي جهة امتاز عن الحق ومن أي جهة اتحد معه فقال (فهو) أي العالم (هو) أي الحق من وجه (لا غيره فكل ما ندركه) من العالم (فهو وجود الحق) المنبسط (في أعيان الممكنات) فهذا الاتحاد اتحاد العبد مع الحق في جهة خاصة كاتحاده معه في حقيقة العلم والحياة وغير ذلك وأشار الى جهة الاتحاد بقوله (فمن حيث أن هوية الحق) ظاهرة فيه (هو) أي ما ندركه (وجوده) أي عين وجود الحق فان عكس الشئ عين ذلك الشئ من وجه (ومن حيث ان اختلاف الصور) واقع (فيه) أي في كل ما ندركه (هو) أي ما ندركه (أعيان الممكنات) قوله (واسم سوى الحق) فيمتاز بهذا الوجه عن الحق لتنزه الحق عن الحدوث والامكان وغير ذلك من النقائص اهـ

أن الحق وجوده عينه لا عين له سوى الوجود ومن حيث التعدد العارض له بالاضافة واختلاف الصور فيه بالاضافة المعنوية عارضة له وتكثر النقوش هو العالم لان كل واحد من الصور غير الآخر فيصدق عليه اسم السوى والغير (واذا كان الامر على ما ذكرته لك فالعالم متوهم ماله وجود حقيقي وهذا معنى الخيال أي خيل لك انه أمر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق وليس كذلك في نفس الامر) انما كان خيالا لانه ليس له من الوجود الحقيقي الا النسبة الاتصالية لا الوجود (ألا تراه في الحس متصلا بالشخص الذي امتد عنه يستحيل عليه الانفكاك عن ذلك الاتصال لانه يستحيل على الشئ الانفكاك عن ذاته) أي ألا ترى الظل في الحس متصلا بذات ذي الظل فكذلك النور الوجودي الممتد على العالم يستحيل عليه الانفكاك عن الحق كما يستحيل على الظل الانفكاك عن ذلك الاتصال في الحس الأن بين الاتصالين فرقا فان اتصال الظل بالذات في الحس يحكم بالاثنينية واتصال النور الوجودي الذي هو وجود العالم بالحق يحكم بالاحدية فان اتصال المقيد بالمطلق والمقيد عين المطلق مضافا الى خصوصية ما تقيد به فلذلك قال الشيخ لانه يستحيل على الشئ الانفكاك عن ذاته (فاعرف عينك ومن أنت وما هويتك وما نسبتك الى الحق وبما أنت حق وبما أنت عالم وسوى وغيره وما شاكل هذه الالفاظ وفي هذا يتفاضل العلماء فعالم وأعلم) ما في ما أنت استفهامية والاكثر في الاستعمال حذف الالف عند دخول حرف الجر عليها كقولهم بم وم وقد يقع اثباتها في كلامهم أي اعرف عينك الثابتة في الغيب فانها شأن من الشؤن الذاتية للحق وصورة من صور معلوماته وما أنت الا الوجود الحق الظاهر في خصوصية عينك الثابتة وما نسبتك الى الحق الا نسبة المقيد الى المطلق وأنت من حيث هويتك وحقيقتك حق ومن حيث تعينك واختلاف هيئاتك عالم وغير ثم ان مشاهد العرفاء في ذلك مختلفة فباختلاف المشاهد يتفاضلون فمن شهد التعين والتكثر شهد الخلق ومن شهد الوجود الاحدى المتجلي في هذه الصور شهد الحق ومن شهد الوجهين شهد الخلق والحق باعتبارين مع أن الحقيقة واحدة ذات وجهين ومن شهد الكل حقيقة واحدة متكثرة بالنسب والاضافات أحدا بالذات كلا بالاسماء فهو من أهل الله العارفين بالله حق المعرفة ومن شهد الحق وحده بلا خلق فهو صاحب حال في مقام الفناء والجمع ومن شهد الحق في الخلق والخلق في الحق فهو كامل الشهود في مقام البقاء بعد الفناء والفرق بعد الجمع وهو مقام

(فالعالم متوهم ماله وجود حقيقي) مغاير بالذات من كل الوجوه لوجود الحق بل الوجود الحقيقي للحق والوجود الاضافي للعالم وليس الاوهو ظل الوجود الحقيقي فلم يقم بنفسه لكونه ظلا بل قائم بمن هو ظل له (وهذا) أي كون العالم متوهما لا موجودا (معنى الخيال أي خيل لك) كما أخذ أهل الحجاب هذا التخيل تحقيقا واختاروا مذهبا حقا لانفسهم اه لان الظل عين ذلك الشخص وذاته لا أمر زائد قائم بنفسه خارج عن الشخص فثمة الأمر واحد يظهر بالصورتين الشخصية والظلية وبه يتوهم المغايرة وتخيل أن الظل موجود متحقق اه بالي

اذا تفطنت ما أوضحته لك فتوجه الى نفسك (فاعرف عينك) أي وجودك الخارجي (و) اعرف (من أنت) أموجود حقيقي أم متوهم (و) اعرف (ما هويتك) هو الحق أم غيره (و) اعرف (ما نسبتك الى الحق) واعرف (بما) أي باى سبب (أنت) حق واعرف (بما) أي باى سبب أنت (عالم وسوى وغير وما شاكل هذه الالفاظ) وهذا الكلام اخبار في صورة الانشاء يعني اذا تفطنت ما أوضحته لك فقد عرفت في نفسك هذه

الاستقامة وذلك أعلم (فالحق بالنسبة الى ظل خاص صغير و كبير صاف وأصفى كالنور بالنسبة الى حجابه عن الناظر فى الزجاج يتلون بلونه وفى نفس الامر لا لون له ولكن هكذا تراه ضرب مثال لحقيقتك بربك) ضرب مثال نصب على المصدر أى ضرب ضرب مثال أو حال ويجوز أن يكون مفعولا ثانيا أى تعلمه ضرب المثال لحقيقتك والباء فى بربك بمعنى مع أى ضرب مثال لحقيقتك مع ربك والمعنى ان الحق فى المظاهر يختلف باختلافها كالنور بالنسبة الى ما يحجبه من الزجاجات المختلفة الجوهر واللون عن الناظر فان شعاع اللون يتلون بالوان له الزجاجات وراءها مع أن النور لا لون له وان كانت الزجاجة صافية شفافة بقى النور على صفائه من ورائها وان تكدرت تكدر النور كما قيل لون الماء لون انائه فالحق يتجلى فى الاعيان بصور أحوالها فهو كالنور وحقيقتك كالزجاجة (فان قلت ان النور أخضر لخضرة الزجاج صدقت وشاهدك الحس وان قلت انه ليس بأخضر ولا ذى لون كما أعطاه لك الدليل صدقت وشاهدك النظر العقلى الصحيح) ظاهر (فهذا نور ممتد عن ظل وهو عين الزجاج فهو ظل نورى لصفائه) هذا اشارة الى النور بالنسبة الى حجابه الصافى وأصفى فانه نور ممتد عن ظل هو عين الزجاج الصافى الشفاف كظهور الحق فى عالم الامر لصور الارواح من العقول والنفوس المجردة ظهورا نوريا فانه اذا ظهر بصورة روحانية عقلية فهو ظل نورى لصفائه لا ظلمة فيه والممتد عن الزجاج الملون كظهور الحق فى صورة نفس منصبغة بصبغ الهيآت الجسمانية فان النفس الناطقة وان كانت غير جسمانية لكنها تتكدر وتتلون بالهيآت البدنية (كذلك المتحقق منا بالحق تظهر صورة الحق فيه أكثر مما تظهر فى غيره فمنا من يكون الحق سمعه وبصره وجميع قواه وجوارحه بعلامات قد أعطاها الشرع الذى يخبر عن الحق ومع هذا عين الظل موجود فان الضمير من سمعه يعود عليه وغيره من العبيد ليس كذلك فنسبة هذا العبد أقرب الى وجود الحق من نسبة غيره من العبيد) المتحقق بالحق هو الذى فنى فى صفات الحق عن صفاته فقام الحق مقام صفاته أو فى ذات الحق عن ذاته فقام الحق مقام ذاته فالاول هو المشار اليه بقولنا فمنا من يكون الحق سمعه وبصره بعلامات أى آيات تدل على ذلك أخبر عنها الشارع فى الحديث المشهور المذكور وقبل فهذا العبد أقرب الى الحق من سائر العبيد الفاعلين بصفاتهم الواقفين مع حجبها وهذا يسمى قرب النوافل

الامور وظفرت المطلب الاعلى اه ولما بين حكم نسبة الظل الى الحق أراد أن يبين نسبة الحق الى الظل بقوله (فالحق بالنسبة الى ظل) فى حكم الحس لا فى نفس الامر فان الظل قد يكون مساويا للشخص وقد يكون صغيرا أو كبيرا بحسب اختلاف الاوقات فمن نظر الى الظل مع غيبته عن الشخص وقد حكم على الشخص بحكم الظل بحسب الصور المختلفة والشخص باق على حاله لا يختلف باختلاف الصور الظلية فكذلك الحق باق على حاله منزه عن هذه الامور فى نفسه لكن الحس يحكم عليه بهذه الاحكام المختلفة من أحكام الظل بحسب المحل ومثال كون الحق يحكم عليه بهذه الامور المختلفة اه بالى

(كالنور) أى ضياء الشمس (بالنسبة الى حجابه) أى الى ما يحجبه (عن الناظر فى الزجاج) متعلق بحجابه أى حجابه الحاصل فى الزجاج أو متعلق بالنور أى كالنور الحاصل فى الزجاج أو بالناظر (يتلون) هذا النور اه (فهو) أى النور المتلون (ظل نورى لصفائه) أى الزجاج فبقى أصل النور على حاله منزها عن التلون فكما أن النور تختلف عليه الاحكام بحسب ظروفه (كذلك المتحقق منا) اه (ومع هذا) أى مع كون الحق جميع قوى هذا العبد (عين الظل) وهو العبد (موجود) لا فان فى الحق اه بالى

وعين الظل أي الوجود الاضافي الذي هو أنيته موجود فيه وظهور الحق فيه بحسب الصفات فيه مشهود لان الضمير في سمعه وسائر قواه وجوارحه يعود الى الوجود الخاص الذي هو الظل وأقرب من هذا القرب قرب الفرائض وهو القسم الثاني الذي هو الفاني بالذات الباقي بالحق وهو الذي يسمع به الحق ويبصر به فهو سمع الحق وبصره بل صورة الحق كالذي قال فيه ومارميت اذرميت ولكن الله رمى (واذا كان الامر على ماقررناه فاعلم أنك خيال وجميع ماتدركه مما تقول فيه ليس أنا خيال فالوجود كله خيال في خيال) أي ماقررناه من أن الوجود الاضافي المسمى بالظل ليس الا نسبة الوجود الحق الى العين المتجلي هو فيها فانك على ماتخيلت وتوهمت من نفسك أنك موجود قائم بنفسه خيال باطل وكذا جميع ماتدركه مما سواك مما هو غير الحق فالوجود الاضافي الذي تدركه وتتصور أنه وجود مستقل خيال في خيال لانك خيال والذي توهمته وتخيلته فيك مما سوى الحق خيال في خيال (والوجود الحق انما هو الله الحق خاصة) أي وما هو الا الله وحده لاغير (من حيث ذاته وعينه لامن حيث أسماؤه لان الاسماء لها مدلولان المدلول الواحد عينه وهو عين المسمى والمدلول الآخر مايدل عليه مما ينفصل الاسم به عن هذا الاسم الآخر ويتميز) وهو معنى الصفة وقد علمت أن الصفات اما سلبية واما نسب واضافات واما اعتبارات محضة اضافية واما تعينات فالوجود الحق مرآة ومجلى لصور الاعيان والظاهر في المرآة خيال اذ لاحقيقة له خارج المرآة ولا وجود له في نفسه وهو مثال مخيل (فأين الغفور من الظاهر والباطن وأين الاول من الآخر) أمثلة لما تنفصل به الاسماء بعضها من بعض وتتميز به من معاني الصفات (فقد بان لك بما هو كل اسم عين الاسم الآخر وبما هو غير الاسم الآخر فبما به هو عينه هو الحق وبما هو غيره هو الحق المتخيل الذي كنا بصدده) الحق المتخيل هو المسمى سوى الحق وظله والوجود الاضافي فان أصله حقيقة الحق مع نسبة واضافة أو تعين وتقيد وليس معنى الخيال المتخيل لانه لاحقيقة له بوجه من الوجوه كما توهم بعض العوام بل معناه أنه لاوجود له في عينه كما تقول في الاعيان الثابتة ولكن من حيث انه متمثل في خيال وحس مشترك له تحقق ووجود خيالي كالمعلومات في العلم والعقل وأما خارج الخيال فلا فهو من الظلال كما في المعقولات والاعيان المعلومة فمن حيث ان له وجود احق ومن حيث انه معدوم في الخارج متخيل وكذا المعلومات والمعقولات وكلها تحت اسمه الباطن ومن هنا قيل الحق المتخيل المسمى بالسوى ماهي الا نقوش وعلامات دالة على من هي فيه ومنه وبه وله لقوله ان هي الا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ماأنزل الله بها من سلطان (فسبحان من لم يكن عليه دليل سوى نفسه ولا

(على ماقررناه) من أن العالم ماله وجود حقيقي والموجود الحقيقي هو الحق (فاعلم انك) اه (كله خيال في خيال) الخيال الثاني المخاطب أي أنت وقوى مدركك خيال وجميع ماتدركه من العالم كله خيال فيك وقواك فليس للعالم الا الوجود المتخيل (والوجود الحق) الثابت لذاته (انما هو الله خاصة) اه (وأين الاول من الآخر) فبهذا الاعتبار جميع الاسماء مع مظاهرها كانها ظلال الذات الالهيه اه بالى (بما هو كل اسم عين الاسم الآخر) وهو باعتبار اشتمال كل واحد منها على ذات الحق وبهذا الاعتبار ليست الاسماء ظلالا لذات الحق (وبما هو غير الاسم الآخر) وهو باعتبار اشتمال كل واحد منها على الصفة المتميزة بها عن الاسم الآخر (فبما) أي فبسبب الذي (هو) أي الاسم (عينه) أي عين الاسم الآخر (هو) أي الاسم (الحق وبما هو غيره) أي غير الاسم الآخر (هو) أي الاسم (الحق المتخيل الذي كنا بصدده) وهو ظل الله اه (فسبحان من) لان العالم كله بحسب الاحدية نفسه اه

يثبت كونه الا بعينه) لان غير الوجود الحق الظاهر (والباطن عدم محض) فما في الكون الا ما دلت عليه الاحدية وما في الخيال الا ما دلت عليه الكثرة (فمن وقف مع الكثرة كان مع العالم ومع الاسماء الالهية وأسماء العالم) أي مع النفوس المتعددة في الوجود الواحد الحقيقي الذي لا كثرة فيه على الحقيقة بل بالحيثيات والاعتبارات العقلية فيسميها أسماء الحق وباعتبار الظل الممدود والمتخيل المذكور العالم وباعتبار تجليات الواحد الحقيقي في صورة أسمائه كالتجلي باسم الظاهر بعد الباطن أسماء العالم كالحادث والمحدث والمتغير وينتقل منها الى أسماء أخر يضعها الله كالمحدث والمغير والمدبر وهكذا الى غير النهاية وكلها من قبيل الحق المتخيل (ومن وقف مع الاحدية كان مع الحق من حيث ذاته الغنية عن العالمين لا من حيث ألوهيته وصورته) لانه لا يلتفت الى الكثرة المتعالة لانه يراها شؤون الذات (واذا كانت غنية عن العالمين فهو) أي فغناه عن العالمين (عين غناها عن نسبة الاسماء اليها لان الاسماء لها كما تدل عليها تدل على مسميات أخر يحقق ذلك أثرها) لان كل اسم من أسمائه مقتض لنسبة أو مصدر لفعل وأثر فلا غناء له عن الغير في العقل أو في الخارج وقد بين ذلك في قوله (قل هو الله أحد من حيث عينه الله الصمد من حيث استنادنا اليه لم يلد من حيث هو يته ونحن ولم يولد كذلك ولم يكن له كفوا أحد كذلك) لانه الكل من حيث الاحاطة فلا غير ولا سوى له فما له كفوا أحد (وهذا نعته فافرد ذاته بقوله الله أحد فظهرت الكثرة بنعوته المعلومة عندنا فنحن نلد ونولد ونحن نستند اليه ونحن أكفاء بعضنا البعض وهذا الواحد منزه عن هذه النعوت فهو غني عنها كما هو غني عنا) أي الاحدية نعته بحسب ذاته وسائر النعوت مقتضية الكثرة والواحد بالذات تعالى وتنزه عن الكثرة فهو منزه عن هذه النعوت فسلبت عنه لغناه عن الكثرة وما يتعلق به وما للحق نسب الا هذه السورة

فكان الحق مدلول الاحدية وهي عين الحق اذ ما يدل على الواحد الا الواحد ولا واحد الا هو فلا دليل على نفسه الا هو (وما في الخيال الا) اذ الخيال متوهم وكذا الكثرة فما دل على الخيال الا الخيال كما دل على الحق الا الحق اه (ومن وقف مع الحق) فكان محجوبا عن صفاته وأسمائه تعالى ومن وقف معهما نال درجة الكمال اه بالي

قوله (يحقق ذلك المسمى أثرها) أي أثر الذات أو أثر الاسماء الذي هو العالم وهو عين الاسماء من وجه فاذا استغنى من حيث أحديته عن العالم فقد استغنى عن نسبة الاسماء اليه من تلك الحيثية وقوله ذلك فاعل يحقق وأثرها مفعوله فكانت الذات الالهية من حيث الاحدية الذاتية غنية عن الاسماء وغير غنية من حيث تحقق أثرها اذ لا يتحقق أثر الذات الا بالاسماء فكانت الاسماء من وجه عينه ومن وجه غيره أحديته تعالى من حيث عينه لا من حيث أسماؤه وصفاته يدل على ذلك قوله تعالى قل هو الله أحد اه اذ الصمد هو المحتاج اليه لا يتحقق بدون المحتاج (لم يلد من حيث هو يته ونحن) أي ومن حيث نحن ولا يجوز ان يكون معناه ونحن نلد للزوم التكرار بقوله فنحن نلد مع ان المراد بيان صفاته تعالى فلا يناسب ذكر صفاتنا ههنا الا لذلك بدل عينه قوله فهذا نعته اه (بنعوته المعلومة عندنا) كالعلم والحياة والقدرة اه (ولم يكن له كفوا أحد كذلك أي من حيث هو يته والمراد بيان تنزيه الحق من هذه الصفات الثلاثة وهو من حيث الهوية الازلية الدائمة فيوجب دوام ما به اذ ذاته تعالى دائمة وما تقتضيه من الصفات السلبية دائمة فلا يتوهم من قوله كذلك انه اذا اعتبر خلاف ذلك جاز اثبات تلك الصفات له ويدل عليه قوله في النتيجة فنحن نلد ولم يقل فهو يلد فعلم ان المراد سلب هذه الصفات عن الحق من جميع الوجوه فما كان السبب لهذا السلب الكلي الا كون

سورة الاخلاص وفى ذلك نزلت) لانها مختصة بسلب الكثرة وأحكامها ونعوتها عن ذاته فان الاحدية نفى الكثرة وذلك معنى الاخلاص قال أمير المؤمنين على كرم الله وجهه وكمال الاخلاص له نفى الصفات عنه (فاحدية الله من حيث الاسماء الالهية التى تطلبنا أحدية الكثرة وأحدية الله من حيث الغنى عنا وعن الاسماء أحدية العين وكلاهما يطلق عليه اسم الاحد) أحدية الكثرة وأحدية الجمع هى تعقل الكثرة فى الذات الواحدة بحسب النسب فان مسمى جميع الاسماء الالهية ذات واحدة بتكثر بحسب النسب والتعينات الاعتبارية والذات باعتبار كل نسبة وتعين يقتضى أفراد نوع من أنواع الموجودات وأحدية العين هى أحدية الذات من غير اعتبار الكثرة فتقتضى الغناء عن الاسماء ومقتضياتها من الاكوان (فاعلم ذلك فما أوجد الحق الظلال وجعلها ساجدة متفيئة عن الشمال واليمين الا دلائل لك عليك وعليه لتعرف من أنت وما نسبتك اليه وما نسبته اليك) فما أوجد الظلال فى الخارج للاشخاص الممتدة هى منها ساجدة لله فى تذللها بوقوعها على الارض منقادة له فيما سخرها له راجعة عن اليمين عند ارتفاع الشمس الى الشمال وعن الشمال عند الغروب الى اليمين بالطلوع الا لتدل بها عليك أى على كل ممكن فان الاعيان الموجودة وجوداتها كالظلال عليه تعالى فانه بمثابة الشخص الذى يتظلل الظل به لتعرف أن الموجودات المتعينة التى أنت من جملتها ظل خيالى كما مر ونسبتك اليه نسبة الظل الى الشخص الممتد عنه الظل فان الوجود المتعين ممتد عن الوجود المطلق و يتقوم به ونسبته اليك بانه يقومك و يحركك منقادا لامره متذللا متسخرا فيما يريد منك لا استقلال لك ولا وجود (حتى تعلم من أين ومن أى حقيقة الهية اتصف ماسوى الله بالفقر الكلى الى الله و بالفقر النسبى بافتقار بعضه الى بعض) أى حتى تعلم من افتقار الظلال الى الشخص القائم المنور بنور الشمس والى المحل الواقع عليه أن ماسوى الحق من الموجودات المتعينة هى ظلال الحق مفتقرة الى الله الموجد المقوم القيوم الرب النور لمألوهيتها وعدمها ولا استقلال لها ومربوبيتها وظلمة أعيانها التى هى محالها فى العدم وهو الفقر الكلى وأما الفقر النسبى فكافتقارها الى ما به متعين من الاعيان افتقار الظل الى المحل وكافتقار الكل الى الاجزاء والمسببات الى الاسباب افتقار الظل الى جميع أسبابه من أحوال المحل وهيآت ذى الظل وأشكاله ومقاديره من الطول والعرض وغيرها (وحتى تعلم من أين ومن أى حقيقة اتصف الحق بالغنى عن الناس والغنى عن العالمين) أى تعلم أن الحق بذاته غنى عن العالمين

الحق كذلك فلم يزل عنه كونه كذلك فيمتنع اثباتها بوجه من الوجوه اه (التى تطلبنا) لان آثاره فينا قال لها أحدية الكثرة اه (وجعلها) ساجدة أى منبسطة فى الارض (متفيئة) أى مائلة عن الشمال واليمين اه (لتعرف من أنت وما نسبتك اليه وما نسبته اليك) أنت ظل الهى من ظلال الذات الاحدية (حتى تعلم من أين) فاذا عرفت ان ظلك لكونه ظلك يفتقر اليك بالفقر الكلى فقد عرفت منه اتصاف العالم بالفقر الكلى الى الله لكون العالم ظله وقد عرفت منه أيضا اتصاف العالم بالفقر النسبى الى الله بافتقار بعضنا الى بعض وذلك يرجع الى افتقاره الى الحق لان الافتقار العالم الى العالم ليس من جهة ظليته بل من جهة ربوبية وهو من هذه الحيثية عين الحق لا ظله لما كان الافتقار الا الى الله خاصة اه

لا بأسمائه فانها تقتضي النسب الى الخلق (واتصف العالم بالغنى أي بغنى بعضه عن بعض من وجه ما هو عين ما افتقر الى بعضه به فان العالم مفتقر الى الاسباب بلا شك افتقارا ذاتيا) أي ومن أي حقيقة اتصف العالم بغنى بعضه عن بعض كغنى العناصر عن المواليد وغنى السموات عن الارضيات من حيث انها لا تتأثر منها وما هو أي وليس وجه الغنى عين وجه افتقاره أي افتقار بعضه الى بعض كافتقار العالم من حيث انه كلي مجموعي الى كل واحد من أجزائه وافتقار المسببات من أجزاء المواليد الى أسبابها افتقارا ذاتيا لامكانها بل بغنى بعضه عن بعض من وجه وافتقاره الى ذلك البعض من وجه كاستغناء الماء في تبرده وتجرده عن الشمس وافتقاره في حرارته وسيلانه اليها وفي الجملة ان العالم وان عرض له الغنى بهذا الاعتبار لا بد من الافتقار الى أسبابه بالذات كالظل فان الممكن في ذاته مفتقر الى أسبابه (وأعظم الاسباب له سببية الحق ولا سببية للحق يفتقر العالم اليها سوى الاسماء الالهية) فانه يفتقر الى الايجاد والربوبية والخالقية وأمثالها وهي لا تكون الا بالاسماء لا في أعيانه فان الاعيان غنية في كونها أعيانا عن السبب (والاسماء الالهية كل اسم يفتقر العالم اليه من عالم مثله أو عين الحق فهو الله لا غيره) أي الاسماء الالهية ما يفتقر اليه العالم سواء كان ذلك الاسم المحتاج اليه من عالم مثله كاحتياج الابن الى الاب في وجوده ورزقه وحفظه فانها صور أسماء الحق ومظاهرها أو من عين الحق كاحتياج الابن في صورته وشكله وخلقته الى الحق المصور الخالق وهو ليس من عالم مثله فذلك الاسم المحتاج اليه هو الله لا غيره أما الاول فلان سببية الاب ليست من حيث عينه الثابتة فانها معدومة بل من حيث وجوده وفعله وقوته وقدرته والوجود عين الحق الظاهر في مظهره والفعل والصورة والقدرة والقوة والرزق والحفظ توابع الوجود وصفات الحق وأفعاله ليس للاب الا القابلية والمظهرية لما علمت أن القابل لا فعل له بل الفعل للظاهر في مظهره وأما الثاني فظاهر فظهر أن المحتاج اليه ليس الا الله وحده فقوله كل اسم خبر المبتدا يفتقر اليه العالم صفته ومن عالم مثله صفة بعد صفة أي ثابت كائن من عالم مثله أو عين الحق عطف على عالم مجرور أي أو اسم كان

(واتصف العالم بالغنى) يعني كما انك اتصفت بالغنى عن ظلك من حيث ذاتك كذلك اتصف الحق بالغنى بحسب الذات عن العالم فاذا كان ظلك مفتقرا اليك ومستغنيا عنك فقد عرفت منه ان اتصاف بعض بالغنى عن بعض ليس عين افتقاره الى بعض فالولد بالنسبة الى والده مفتقر من حيث ربوبيته ومستغن من حيث انه عبد محتاج مثله فاحتياجه من هذه الحيثية الى الله لا اليه فكان وجه استغنائه وجه افتقاره فاستغناؤه لعدم سببيته من وجه في وجوده وافتقاره لوجود سببيته هذا البعض فكان افتقاره الى البعض عين افتقاره الى الحق فان ذلك البعض من حيث الربوبية عين الحق وهو معنى قوله (و بالفقر النسبي) عرفت أيضا اتصاف الحق بالغنى عن الناس من أي جهة وبالافتقار اليه من أي جهة فغناؤه بحسب ذاته وافتقاره بحسب ظهور أحكامه واغنى افتقر العالم الى الله كليا كان أو نسبيا (فان العالم مفتقر الى الاسباب بلا شك) اه بالى (ولا سببية للحق) اذ ما دبر الحق العالم الا بأيدي أسمائه فسبحان من دبر العالم بالعالم اه (من عالم مثله) أي مثل المفتقر كالوالد بالنسبة الى الولد فانه اسم الهي يفتقر اليه الولد في وجوده الخارجي مع انه من العالم مثل الولد فلا يطلق الاسم على شيء الا بسبب كونه محتاجا اليه العالم (أو) تجلى من (عين الحق) فكيف كان (فهو) أي الاسم المفتقر اليه (الله) أي عين الحق باعتبار الربوبية (لا غيره) وان كان غيره باعتبار الظلالية اذ لا يحتاج اليه ولا يطلق عليه الاسم بهذا الاعتبار فكان العالم كله من الاسماء والاعيان وغيرها يفتقر الى

ناشئ من عين الحق (ولذلك قال يا أيها الناس أنتم الفقراء الى الله والله هو الغني الحميد) أي ولانا من ممكن من الامكان والممكن بالنظر الى ذاته دون موجده معدوم وقابل بالذات فكيف بالصفات والافعال فالفقر لنا الى الله من جميع الوجوه ذاتي والله وحده هو الغني بالذات الحميد بالكمالات والصفات (ومعلوم ان لنا افتقارا من بعضنا لبعضنا فاسماؤنا أسماء الله تعالى) أي لما ثبت أن الافتقار العام لازم لنا لزم افتقار بعضنا الى بعض على ما نشاهد افتقارا الى أسماء الله فينا بتجليه لنا بها فاسماؤنا أسماؤه ونحن له مظاهرها فحسب ليس لنا شئ مفتقر اليه (اذ اليه الافتقار بلا شك) خاصة لا الى غيره (وأعياننا في نفس الامر ظله) باعتبار اسمه الباطن لانها معلومات عينية (لا غيره) لان اسم الباطن عينه باعتبار نسبة البطون وظله ووجوده مع قيد الاضافة (فهو هويتنا) بظهور وجه الاحدية (لا هويتنا) باعتبار التعين والاضافة التي هو بها ظل (وقد مهدنا لك السبيل فانظر) في هذا الفص ليتضح لك

﴿فص حكمة أحدية في كلمة هودية﴾

انما اختصت الكلمة الهودية بالحكمة الاحدية لان كشف هود عليه السلام شهود أحدية كثرة الافعال الالهية المنسوبة الى الاحدية الالهية وهي في الحقيقة أحدية الربوبية بعد أحدية الالهية وهي أحدية جميع الاسماء وأحدية اسم الله الشامل للاسماء كلها فان كل الاسماء بالذات واحد وللوحدة ثلاث مراتب وحدة لذات بلا اعتبار كثرة ما وهي الاحدية الذاتية المطلقة ووحدة الاسماء مع كثرة الصفات وهي أحدية الالوهية والله بهذا الاعتبار واحد وبالاعتبار الاول أحد والثالثة أحدية الربوبية المذكورة المختصة بهود عليه السلام لقوله تعالى حكاية عنه ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ان ربي على صراط مستقيم فان هذه الاحدية موقوفة على الآخذ والمأخوذ وكون الرب على الطريق الذي يمشي فيه فهي أحدية كثرة الافعال والآثار التي نسبتها الى الهوية الذاتية وحدها

(ان لله الصراط المستقيم * ظاهر غير خفي في العموم)

الصراط المستقيم طريق الوحدة التي هي أقرب الطرق الى الله الواحد الاحد وذلك أن لكل اسم من الاسماء الالهية عبدا هو ربه وذلك العبد عبده فكل عين من الاعيان الوجودية مستند الى

الله خاصة اه (ولذلك) أي ولاجل ان العالم كله محتاج الى الله لا الى غيره (قال تعالى يا أيها الناس) فا غني لا يكون الا الله والفقر لا يكون الا للعالم اه بالي

(فاسماؤنا) من جنسنا التي نحتاج اليها أسماء الله تعالى وأسماء الله عين ذاته من حيث الربوبية اذ اليه الافتقار بلا شك اه (اذ اليه الافتقار بلا شك لا الى غير) لان الغير ظل الله والظل لا يقال فيه يفتقر اليه غيره (وأعياننا في نفس الامر ظله لا غيره) أي لا غير ظله أو لا غير الحق اذ ظل الشئ عينه (فهو هويتنا) باعتبار ظهوره الحق فينا فلا امتياز بهذا الوجه وهو وجه الاحدية (لا هويتنا) باعتبار ظهوره والاختلاف فينا اه ولما كان لكل اسم أحدية الصراط وكانت أحدية صراط اسم الله جامعا لجميع أحدية صراط الاسماء شرع في بيان الاحدية الجامعة أولا بقوله (ان الله صراط المستقيم ظاهر) خبر لمبتدأ محذوف أي هو (غير خفي) تأكيد (في العموم) أي جاء هذا الصراط المستقيم من عند الله في حق عموم الناس وهو صراط الانبياء كلهم المشار اليه بقوله اهدنا الصراط المستقيم أو تعلق في العموم بقوله غير خفي أي هذا الصراط المستقيم معروف بين الخلائق كلها وهو طريق الهدى اه بالي

اسم مرتبط به جار على مقتضاه سالك سبيله فهو على طريقه المستقيم المنسوب اليه ثم لما كانت الاسماء على اختلاف مقتضياتها أحدية المسمى كانت موصلة الى المسمى فهو الله الذى له أحدية جميع الاسماء فكل يصل الى الله مع اختلاف الجهات دائماً فلله الصراط المستقيم الذى عليه الكل فصح قولهم الطرق الى الله بعدد أنفاس الخلائق و بعدد الانفاس الالهية فان الشؤن المتجددة لله فى كل آن على كل مظهر أنفاس الهية وذلك ظاهر فى كل حضرة من حضرات الاسماء على العموم سواء كانت الاسماء كلية أو جزئية غير خفى فكل اسم مدبر لمظهر روح له والمظهر صورته والجميع متصل بالله

(فى كبير وصغير عينه * وجهول باموره وعليم)

هذا تفسير العموم

(ولهذا وسعت رحمته * كل شئ من حقير وعظيم)

أى رحمته الرحمانية فان الرحمن اسم شامل لجميع الاسماء فهو المرصاد لكل سالك واليه ينتهى كل طريق ويرجع كل غائب (مامن دابة الا هو آخذ بناصيتها ان ربى على صراط مستقيم فكل ماش فعلى صراط الرب المستقيم فهو غير المغضوب عليهم من هذا الوجه ولا الضالين فكما كان الضلال عارضا كذلك الغضب الالهى عارض والمآل الى الرحمة التى وسعت كل شئ وهى السابقة) ما من دابة أى شئ فان الكل ذو روح الاهوية الاحدية الذاتية بحكم الصمدية والقيومية مالكة له آخذة بناصيته جاذبة اياه على صراط سبقت رحمته اليه قبل ايجاده فاذا وجدت الحقائق بنسبتها الذاتية على ما اقتضت أعيانها وسلكت بها على طرق أربابها فلا غضب ولا ضلال ثمة فان عرض أحدهما فالمآل الى الرحمن على ماسيأتى والرحمة السابقة هى الغالبة (وكل ماسوى الحق دابة فانه ذو روح وماثم من يدب بنفسه وانما يدب بغيره فهو يدب بحكم التبعية للذى هو على صراط مستقيم فانه لا يكون صراطا الا بالمشى عليه) انما كان ماسوى الحق ذا روح

(فى صغير وكبير) خبر (عينه) مبتدأ (وجهول باموره وعليم) معطوف على الخبر معناه ان ذاته تعالى من حيث أسماؤه وصفاته موجودة فى كبير وصغير أى فى كلى وجزئى بالنسبة الى الاسماء وبالنسبة الى الاجسام فى كبر الجسم وصغره أى لا ذرة فى الوجود الا وهى نور من ذات الحق لكون كل مافى الوجود نخلوقا من نوره فالذات من حيث هى غنية عن الوجود الكونى (ولهذا) أى ولاجل كون الذات مع جميع صفاته محيطا بالكل (وسعت رحمته كل شئ من حقير وعظيم) فاذا كان كل شئ تحت قدرته كان (مامن دابة الا هو) يتصرف فيها كيف يشاء على حسب علمه الازلى التابع لعين المعلومات فلا جبر من الله (فهو غير المغضوب عليهم) من حيث انه ماش على صراط ربه المستقيم لان ربه راض عن فعله فلا غضب (والمآل) أى مآل الغضب (الى الرحمة) الرحمة عند أهل الله على نوعين رحمة خالصة ورحمة ممتزجة بالعذاب ففى حق عصاة المؤمنين من أهل النار مآل الغضب الى الرحمة خالصة من شوب العذاب وذلك لا يكون الا بادخالهم الجنة وفى حق المشركين مآله الى الرحمة الممتزجة بالعذاب وهذا لا يكون الا بخلودهم فى النار فاعلم ذلك وفيه كلام ستسمع فى آخر النص (فانه ذو روح) لانه مصرح بالنص وكل مصرح ذو روح وكل ماش على صراط ربه المستقيم (فانه لا يكون صراطا الا بالمشى عليه) اذ الصراط عبارة عن المشى والمسافة هذا اذا كان الخلق ظاهر والحق باطنا فحينئذ الحكم للحق فى وجود الخلق والخلق تابع الحق فى حكمه وأما اذا كان الخلق باطنا والحق ظاهرا فالحكم للخلق والحق تابع للخلق فيما يطلبه منه ففى هذا الوجه ماطلب العبد من الحق شيئا الا ويعطيه وفى الوجه الاول ماحكم الحق على العبد بحكم الا وهو تابع لحكمه فيما أمره به اه بالى

لان الرحمة امتدت أولا الى رقائق الاشياء و روحانياتها والزمها أشباحها حتى و جدت حقائقها الكونية بها فدبت بالاسماء التي يربها الله بها على اختلاف مراتبها وكل اسم منها هو الذات الاحدية مع النسبة الخاصة التي هي حقيقة الاسم أعني الصفة المخصوصة فكل يدب بحكم التبعية على صراط الذات الاحدية بذاته في ذاته فان الحق المتعين في قابليته يحركه و يسيره الى غايته وكماله الخاص به فهو يدب بحركة ضعيفة عرضية غير ذاتية فانها بحكم التبعية و تلك الحركة هي المشي على الصراط المستقيم فان الصراط هو الذي يمشي عليه ولما كانت تلك الحركة بالحق في الحق كان الصراط والماشي عليه هو الحق

(اذا دان لك الخلق * فقد دان لك الحق
وان دان لك الحق * فقد لا يتبع الخلق)

أي اذا دان وانقاد لك المسمى بالخلق فقد دان لك الحق الظاهر في مظهر ذلك الخلق أعني الهوية الحقيقية المستترة به وان انقاد لك الحق المتجلي في مظهرك بحكم التعين الخاص فلا يلزم أن ينقاد لك الخلق لان الحق المذعن لك حق بلا خلق فلا ينحصر في الوجه الذي تجلى به لك فلا تنقاد تلك الخلائق لان تجلياته فيهم بحكم مجاليهم فقد تخالف الوجوه التي بها تجلى لهم وجهه الذي به تجلى لك فالظاهر في مظاهرهم يسلكهم في طرق كمالاتهم المخالفة لكمالك وان كان سلوكهم بالحق للحق لاختلاف الاسماء ومظاهرها

(فحقق قولنا فيه * فقولي كله حق * فما في الكون موجود * تراه ماله نطق)

أي اذا كان القائل هو الحق فقوله حق واذا كان الحق هو المتجلي في كل موجود فلا موجود الا هو ناطق بالحق لانه لا يتجلى في مظهر الا في صورة اسم من أسمائه وكل اسم موصوف بجميع الاسماء لانه لا يتجزأ لكن المظاهر متفاوتة الاعتدال والتسوية فاذا كانت التسوية في غاية الاعتدال تجلى بجميع الاسماء واذا لم يكن ولم يخرج عن حد الاعتدال الانساني ظهر النطق والصفات السبع وبطن سائر الاسماء والكمالات واذا انحط عن طور الانسان بقي النطق في الباطن في الجميع حتى الجماد فان التي لم تظهر عليه من الاسماء الالهية والصفات كانت باطنة فيه لعدم قابلية المجلي فلا موجود الا وله نطق ظاهر او باطن فمن كوشف ببواطن الوجود سمع كلام الكل حتى الحجر والمدر فان العلم باطن هذا الوجود ولهذا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شئ

(وما خلق تراه العين * الا عينه حق * ولكن مودع فيه * لهذا صوره حق)

أي كل خلق تراه العين فهو عين الحق كما ذكر ولكن خيال المحجوب سماه خلقا لكونه مستورا بصورة خلقية محتجبا بها وان كان متجليا لم يعرفه ولاستتاره عن أعين الناظرين قال ولكن مودع فيه أي مختف في الخلق فصوره أي صور الخلق جمع صورة سكنت واوه تخفيفا والحق جمع الحقه شبه استتاره بالصور الخلقية بالايداع في الظروف (اعلم أن العلوم الالهية الذوقية الحاصلة

وهذا نتيجة قرب النوافل يعني يقول الله تعالى اذا تقرب عبدي الى بقرب النوافل تجليت له باسمي السميع فيسمع كل ما يسمع بالسمع المضاف الى لا بسمع نفسه فكان كل مسموع دليلا له علي و تجليت له بالبصر فما رأى شيأ الا رآني فيه وتجليت له بالقدرة فيقدر بقدرتي على تصرفات نفسه باخذ ناصيتها كتصرف الحق في الاشياء باخذ نواصيها وما من دابة الا هو آخذ بناصيتها وكذلك هذا العبد المتجلي له بالقدرة ما من دابة من قوى نفسه الا هو آخذ بناصيتها وتجليت له بافعالي اذ الرجل في حق الحق عبارة عن كونه كل يوم هو في شان كما

لاهل الله مختلفة باختلاف القوى الحاصلة منها مع كونها ترجع الى عين واحدة فان الله تعالى يقول كنت سمعه الذي به يسمع و بصره الذي به يبصر و يده التي يبطش بها و رجله التي يمشي بها) العلوم الذوقية تختلف باختلاف الاستعدادات فان أهل الله ليسوا في طبقة واحدة فلهذا تختلف أذواقهم وعلومهم ولهذا اختلف حكم هذا الكتاب باختلاف الكلام كاختلافها في الانسان الواحد باختلاف القوى الحاصلة هي منها مع كون تلك العلوم ترجع الى عين واحدة هي هوية الحق كما فصلها والحاصلة في المعنى صفة جارية على غير ما هي له فكان حق الضمير الذي هو فيها ان يفصل لانه ضمير العلوم لكنه تسامح فيها (فذكر أن هويته هي عين الجوارح التي هي عين العبد فالهوية واحدة والجوارح مختلفة ولكل جارحة علم من علوم الاذواق يخصها من عين واحدة تختلف باختلاف الجوارح) يعني أن الهوية الواحدة هي عين الجوارح المختلفة لاختلاف المحال في عين العبد الواحد والعلم الفائض من الهوية الواحدة حقيقة واحدة ظهرت في تلك الجوارح بسبب اختلاف قابليتها علوما مختلفة يخص كل جارحة منها علم من علوم الاذواق مخالف لعلوم الباقي بحكم اختلاف المحال ولهذا قيل من فقد حسا فقد فقد علما (كالماء حقيقة واحدة يختلف في الطعم باختلاف البقاع فمنه عذب فرات ومنه ملح أجاج وهو ماء في جميع الاحوال لا يتغير عن حقيقته وان اختلفت طعومه) شبه العلم الحاصل لاهل الله من الهوية الالهية بالماء فان العلم حياة الارواح كما أن الماء حياة الحيوان فاختلاف العلم مع كونه حقيقة واحدة باختلاف الجوارح كاختلاف الماء في الطعوم باختلاف البقاع مع كونه حقيقة واحدة فمن الماء عذب فرات كعلم الموحد العارف بالله ومنه ملح أجاج كعلم الجاهل المحجوب بالسوى والغير ونظيره قوله تعالى يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الاكل (وهذه الحكمة من علم الارجل وهو قوله تعالى في الاكل لمن أقام كتبه ومن تحت أرجلهم فان الطريق الذي هو الصراط المستقيم هو السلوك عليه والمشي فيه والسعي لا يكون الا بالارجل فلا ينتج هذا الشهود في أخذ النواصي بيد من هو على صراط مستقيم الا هذا الفن الخاص من علوم الاذواق) قال تعالى ولو أنهم أقاموا التوراة والانجيل وما أنزل اليهم من ربهم لاكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم اقامة الكتب الالهية القيام بحقها بتدبر معانيها وفهمها او كشف حقائقها ودركها والعمل بها وتوفية حقوق ظهرها وبطنها ومطلعها لرزقوا العلوم الالهية الذوقية والمعارف القدسية من فوقهم والاسرار الطبيعية التي أودعت القوابل السفلية من تحت أرجلهم فهذه الحكمة من علم الارجل أي من أسرار القوابل فان الله مع القوابل كما هو مع الاسماء الفواعل ولهذا قال لو دلى أحدكم دلوه لهبط على الله فالصراط الممدود عليها اذا سلك عليه بالارجل وسعى السالكون عليه بالاقدام في العمل بمقتضى العلم المستفاد من الكتب ورثوا هذا الفن الخاص من العلوم الذوقية

أن البدء بارة عن الندرة التامة ثم هديته الصراط المستقيم فلا يمشي الاعلى الصراط المستقيم يعني ما يعمل هذا العبد عملا الا وقد رضي الله عن ذلك الفعل (فذكر أن هويته هي عين الجوارح) من وجه وهو وجه الاحدية مع انه غيره من حيث الكثرة وتدبر عليه بارجاع الضمير الى العبد فكان هذا الكلام جامعا بين التنزيه والتشبيه التي هي عين العبد من وجه وهو وجه الاحدية لان العبد هو مجموع الاجزاء الاجتماعي والجزء لا يقال فيه غير الكل وأما بحسب التعين فيتميز كل واحد منها عن الآخر وعن الكل (فالهوية) أي هوية الحق (واحدة والجوارح) أي جوارح العبد (مختلفة ولكل جارحة علم من علوم الاذواق)

أى علم أحكام القوابل فانتج لهم شهود من أخذ النواصى بيده وهو على صراط مستقيم يوصل من أخذ نواصيهم الى غاياتهم (فنسوق المجرمين وهم الذين استحقوا المقام الذى ساقهم اليه بريح الدبور التى أهلكهم عن نفوسهم بها فهو يأخذ بنواصيهم والريح تسوقهم وهو عين الاهواء التى كانوا عليها الى جهنم وهى البعد الذى كانوا يتوهمونه) فيسوق المجرمين الجرمانيين اهل الاجرام والآثام بحكم قائدهم الآخذ بنواصيهم فهو القائد والسائق الى المقام الذى استحقوه بسعيهم على أرجلهم ريح الدبور المأمورة بسوقهم وهى أهواؤهم التى تسوقهم من أدبارهم أى من جهة خلفهم ولهذا سميت دبورا وهى جهة العالم الهيولانى الى هوة جهنم البعد الذى يتوهمونه وهم يهوون بها بأهوائهم الناشئة من استعدادات أعيانهم حتى أهلكهم السائق والقائد عن نفوسهم (فلما ساقهم الى ذلك الموطن حصلوا فى عين القرب فزال البعد فزال مسمى جهنم فى حقهم ففازوا بنعيم القرب من جهة الاستحقاق لانهم مجرمون) انما حصلوا فى عين القرب على الحقيقة لان الحق الذى هو قائدهم معهم وانما توهموا البعد لانهم كانوا يسعون الى كمالات وهمية فانية تخيلوها فما وصلوا الا اليها فزال البعد فى حقهم فزال مسمى جهنم لانهم بلغوا الغايات التى كانوا يطلبونها باستعداداتهم وذلك نعيمهم من جهة استحقاقهم لان أجرامهم هو الذى اقتضى وصولهم الى أسفل مراتب الوجود من عالم الاجرام (فما أعطاهم هذا المقام الذوقى اللذيذ من جهة المنة وانما أخذوه بما استحقته حقائقهم من أعمالهم التى كانوا عليها وكانوا فى السعى فى أعمالهم على صراط الرب المستقيم لان نواصيهم كانت بيد من له هذه الصفة فما مشوا بنفوسهم وانما مشوا بحكم الجبر الى أن وصلوا الى عين القرب ونحن أقرب اليه منكم ولكن لا تبصرون) أى انما وجدوه بما اقتضاه أعيانهم من أعمالهم التى كانوا يسعون فيها وبمقتضى استعداداتهم الذاتية تعلقت المشيئة الالهية بما كانوا يعملون فى أعمالهم على صراط الرب المستقيم لان نواصيهم بيده وهو على الصراط المستقيم فهو يسلكهم عليه جبرا الى أن وصلوا الى عين القرب (وانما هو يبصر ذاته مكشوف الغطاء فبصره حديد) أى انما الجهنمى يبصر مع أن الله تعالى أخبر أن أهل الحجاب لا يبصرون فى الدنيا لانه هنالك مكشوف الغطاء حديد البصر وأما قوله ومن كان فى هذه أعمى فهو فى الآخرة أعمى وأضل سبيلا فهو فى حق من يدعوه الهادى الى مسمى الله الرب المطلق رب العالمين وهذا فى حق كل أحد

(ساقهم اليه) أى الى ذلك المقام وهو المسمى بجهنم الذى استحقوه بسلوكهم فى الصراط المستقيم الذى يوصلهم الى هذا المقام الذى يحصل لهم فيه هذا الشهود (بريح الدبور) وهى الاهواء التى فعلوا من مقتضيات أنفسهم وسمى بها لانه يأتى من جهة الخافية جهة الخلف واهلاكهم تعذيبهم بهذه الريح فى صورة النار فهلكوا عن أنفسهم وشاهدوا ان الحق هو الآخذ بنواصيهم والسائق الى ان وصلوا الى هذا النوع من العلوم الذوقية فانهم وان عذبوا الى الابد لكنهم يتحققون بهذا الذوق اه بالى

(فزال البعد) المتوهم لعلمهم ان الله معهم فى كل موطن (فزال مسمى جهنم فى حقهم) من حيث انه بعد لا من حيث انه عذاب لذلك قال (ففازوا بنعيم القرب) فى جهنم ولم يقل بنعيم مطلقا فان الفوز بنعيم القرب وهو مشاهدة الحق لا يوجب رفع العذاب فى حق المخلدين كما تألم بعض المقربين فى الدنيا (لانهم مجرمون) أى الكاسبون الصفات الظلمانية الحاجبة لشهود الحق فهذا الشهود أجر المجرمين استحقوا بسبب جرمهم هذا المقام اه بالى

بالنسبة الى الرب المتجلي له في صورة معينة الا آخذ بناصيته الى ما هو اه فذاك في البصيرة وهذا
في البصر فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور (وما خص ميتا من ميت
أي ما خص سعيدا في العرف من شقي ونحن أقرب اليه من حبل الوريد وما خص انسانا من انسان
فالقرب الالهي من العبد لا خفاء به في الاخبار الالهي فلا قرب أقرب من أن تكون هويته عين
أعضاء العبد وقواه وليس العبد سوى هذه الاعضاء والقوى فهو حق مشهود في خلق متوهم)
أي الظل الخيالي المذكور (فالخلق معقول والحق محسوس مشهود عند المؤمنين وأهل
الكشف والوجود) أي الشهود الذوقي (وما عدا هذين الصنفين فالحق عندهم معقول
والخلق مشهود فهم بمنزلة الماء الملح الاجاج) هذين الصنفين ما عدا المؤمنين وأهل الكشف
والشهود فالحق عندهم ما تصوروه واعتقدوا أنه غير معلوم للبشر الا وجوده لا حقيقته وبعضهم
تخيلوه وكلاهما يعتقدان أنه متعين ولا يشهدون الا الخلق فهم أهل الحجاب بمنزلة الماء الاجاج
وأما المؤمنون وأهل الكشف فبالعكس لانهم يشهدون الحق والخلق عندهم ظل خيالي ليس
الا نسبة الوجود الى الاعيان والنسبة معقولة ولهذا قال (والطائفة الاولى بمنزلة الماء العذب
الفرات السائغ شرابه فالناس على قسمين من الناس من يمشي على طريقة يعرفها ويعرف غايتها
فهي في حقه صراط مستقيم ومن الناس من يمشي على طريق يجهلها ولا يعرف غايتها وهي عين
الطريق التي عرفها الصنف الآخر فالعارف يدعو الى الله على بصيرة وغير العارف يدعو الى الله
على التقييد والجهالة) يعني ان الطريق والغاية كلاهما واحدة في الحقيقة وهو الحق فالعارف
يدعو على بصيرة من اسم الى اسم والجاهل يدعو على جهالة من السوى الى السوى لانه لا يعرف
الحق (فهذا علم خاص يأتي من أسفل سافلين لان الارجل هي السفل من الشخص وأسفل منها
ما تحتها وليس الا الطريق فمن عرف الحق عين الطريق عرف الامر على ما هو عليه) يعني ان
الطريق الذي يسلك عليه أسفل من سفل فمن عرف علم الطريق وانه ليس الا الحق اذ لا شيء غيره
عليه عرف أن أسفل سافلين لا يخلو عن الحق فعلم ان الجهنميين في القرب وان توهموا البعد (فان
فيه جل وعلا يسلك ويسافر اذ لا معلوم الا هو وهو عين السالك والمسافر فلا عالم الا هو فمن انت
فاعرف حقيقتك وطريقتك فقد بان لك الامر على لسان الترجمان ان فهمت) والترجمان
هو رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال كنت سمعه الذي يسمع به الحديث (وهو لسان
حق) فان من قال الحق بالحق كان لسان الحق (فلا يفهمه الا من فهمه حق) لان الحق اذا

فدل ذلك على ان نعيم القرب عام في حق كل أحد سعيدا كان أو شقيا وكذلك يدل على عموم نعيم القرب قوله
تعالى (ونحن أقرب اليه) أي الى الانسان (من حبل الوريد) اه (بمنزلة الماء الملح الاجاج) كلما ازدادوا علما
ازدادوا شبهة بحيث لا يروى ولا يقنع علمهم كالملح الاجاج لا يروى شاربه وقد أشار الى افتراق المؤمنين من
أهل الكشف أولا والى اتحادهما ثانيا بقوله (والطائفة الاولى) بمنزلة الماء العذب اه بالي (فمن أنت)
استفهام انكاري أي أنت معدوم في نفسك (فاعرف) اليوم (حقيقتك وطريقتك) ولا تموت وقتك حتى
تدخل العرفان حقيقتك وطريقتك في حكم قوله ونسوق المجرمين فانك اذا عرفت ما ذكرناه عرفت حقيقتك
وطريقتك (فقد بان لك الامر) من الله على ما هو عليه وهو كون الطريق والسالك والعلم والمعلوم عين
الحق أحدية الجمع (على لسان الترجمان) وهو نفسه لقوله حتى أكون مترجما الا محكما أو الحق مترجما لنا
عن نبيه هود ومقالته أو نبينا عليه السلام مترجما عن الحق قوله كنت سمعه اه (الا من فهمه حق) حتى

كان جميع قوى العبد و جوارحه كان فهمه حقا لانه من جملة قواه (فان للحق نسبا كثيرة و وجوها مختلفة) فان له الى كل شئ نسبة هى نسبة الوجود التى بها صار ظلا وفى كل عين وجها هو ظلهو به بصورتها (ألاترى عادا قوم هود كيف قالوا هذا عارض ممطرنا فظنوا خيرا بالله وهو عند ظن عبده به فاضرب لهم الحق) أى بقوله بل هو ما استعجلتم به (عن هذا القول) الذى قالوه وهو هذا عارض ممطرنا (فاخبرهم بما هو أتم وأعلى فى القرب فانه اذا أمطرهم فذلك حظ الارض وسقى الحبة فما يصلون الى نتيجة ذلك المطر الاعن بعد) فانه اذا أمطرهم انبت به النبات من الارض وسقى الحبة فنبتت ونمت وأدركت وأحصدت بعد المطر بزمان وكذا نماء النبات والشجر ورعاها الدواب والانعام فاكلوا منها وشربوا البنها بعد مدة ولا يصل نفع المطر وفائدته اليهم الاعن بعد بخلاف الاراحة عن الهياكل البدنية (فقال لهم بل هو ما استعجلتم به) وفسره بقوله (ريح فيها عذاب أليم فجعل الريح اشارة الى مافيها من الراحة لهم فان بهذه الريح يريح أرواحهم من الهياكل المظلمة والمسالك الوعرة والسدف المدلهمة) المسالك الوعرة الجنة التى يسلك الحق فيها على وعرة طرقها الغلبة الخشونة الجابية والسدف أى الحجب جمع سدفة وهى الحجاب والمدلهمة المسودة فى غاية الظلمة (وفى هذه الريح عذاب أى أمر يستعذبونه اذا ذاقوه الا أنه يوجعهم لفرقة المألوفات فباشرهم العذاب فكان الامر اليهم أقرب مما تخيلوه) من الامطار والنفع يعنى أنهم لما ظنوا بالله خيرا والله عند ظن عبده فاتاهم خيرا مما ظنوا من حيث لا يشعرون فان الوصول الى ماظنوه من الانتفاع بالمطر قد لا يقع وقد يقع من بعد والذى وقع خير وأقرب فانهم وصلوا بذلك الى الحق وحصلوا فى عينه من حيث لم يحتسبوا فان للحق وجوها كثيرة ونسبا مختلفة من جملتها أحوالهم وظنونهم وأقوالهم فان هذه الحالة خير لهم مما ظنوا وان أوجعتهم بقطع الحياة وفرقة المألوفات لان ذلك أراحهم مما هم فيه أكثر مما أوجعتهم ونجاهم من التوغل والتمادى فى التكذيب والعصيان الموجب للرين على القلوب وخفف عنهم بعض عذاب الآخرة فجازاهم على حسن ظنهم بالله خيرا على وجه أتم (فدمرت كل شئ بأمر ربها فاصبحوا لا يرى الا مساكنهم وهى جثثهم التى عمرتها أرواحهم الحقية فزالت عنهم حقية هذه النسبة الخاصة وبقيت على هياكلهم الحياة الخاصة بهم من الحق التى تنطق بها الجلود والايدى والارجل وعذبات الاسواط والافخاذ وقد ورد النص الالهى بهذا كله) أى فدمرت الريح بالتدبير الالهى كل شئ مما كان قابلا للتدمير منهم فاراحت أرواحهم التى هى حقائقهم عن جثثهم التى هى مساكنهم بعدما كانت عامرة لها مدبرة اياها وهى حقية أى متحققة ثابتة فى وجودها

بدهم بفهم الحق مطالعات كلام الحق فان الشهود باحدية الاشياء من مطلقات كلام رب العزة ومن مفهوماته الثانية ولا يفهمه الا العلماء بالله قوله (فظنوا) هذا القهر (خيرا) أى لطفا لحسن ظنهم بالله فعاملهم الله باعطائه لهم جزاء حسن ظنهم بالله من الجهة التى غير ما تخيلوها اه بالى

فاذا باشرهم الحق العذاب (فدمرت كل شئ بامر ربها) أى قطعت الريح تعلق أرواحهم بظواهر أبدانهم قوله (حقيقة هذه النسبة) وحقيتها كونهم على صورة الحق من العلم والحياة والقدرة بسبب تعلق الارواح الحقية بهم فاذا زال تعلق الروح زالت عنهم هذه الكمالات الحقية (و بقيت على هياكلهم الحياة الخاصة) وهى الحياة التى نصيب منها لكل شئ من الله بدون نفخ منه بخلاف الحياة الحقية فانها لا تحصل الا لمن يقبل الاستواء اه (وعذبات الاسواط) أى يذوق بها الميت عذبات الاسواط والافخاذ فى القبر فهذه نسب

ثابتة النسبة الى أبدانها فزالت حقية نسبها الى أبدانها أى تحققت نسبتها الخاصة و بقيت لها كل حية بحياتها الطبيعية المخصوصة بها من الحق لما ذكرنا ان كل شئ وان كان جمادا فهو ذو روح مخصوص به من الحق وهى الحياة التى تنطق بها الجلود والايدى والارجل كما ورد فى القرآن وعذبات الاسواط والافخاذ كما ورد فى الحديث وقد أشار أبو مدين رضى الله عنه الى هذه الحياة بقوله سر الحياة سرى فى الموجودات كلها فان الحى بالذات القيوم للكل متجل فى الجميع والالم يوجد فمن حضرة الاسم الحى يحيى كل شئ بحياة ظاهرة أو باطنة على ما مر (الا أنه تعالى قد وصف نفسه بالغيرة ومن غيرته حرم الفواحش وليس الفحش الا ما ظهر) مما يجب ستره ومن جملة سر الربوبية فقد قيل افشاؤه كفر (وأما فحش ما بطن فهو لمن ظهر له) وهو الحق ومن أظهره الله عليه وذلك ان الحق هو الظاهر والباطن (فلما حرم الفواحش أى منع أن نعرف حقيقة ما ذكرناه وهى أنه عين الاشياء فسترها بالغيرة) أى ستر هذه الحقيقة بالتعينات المختلفة التى يطلق عليها اسم الغير فحدث السوى والغير حيث يقال أنت غيرى وأنا غيرك فاعتبرها وأوجب الغيرة من الغير فلهذا قال (وهو أنت) أى الى الغيرة أنت يعنى أنا نبيتك اذا اعتبرتها اذ لولم تعتبرها ونظرت اليها بعين الفناء كما هى عليه فى نفس الامر كنت من أهل الحمى فلا غيرة ثم فلا تحريم (لانها من الغير فالغير يقول السمع سمع زيد والعارف يقول السمع عين الحق وهكذا ما بقى من القوى والاعضاء فما كل أحد عرف الحق فتفاضل الناس وتميزت المراتب وبان الفاضل والمفضول) بالمعرفة والجهالة (واعلم أنه لما أطلعنى الحق وأشهدنى أعيان رسله عليهم السلام وأنبيائه كلهم البشريين) قيد الانبياء بالبشريين للتخصيص لان كل ظاهر ينبئ عن باطن فهو نبى بالنسبة الى ما أخبر عنه وذلك الباطن ولى بالنسبة الى ذلك الظاهر فى اصطلاح العرفاء (من آدم الى محمد صلى الله عليه وسلم وعليهم أجمعين فى مشهد أقمت فيه بقرطبة) وهى مدينة بالمغرب كان مقيما بها (سنة ست وثمانين وخمسمائة ما كلمنى أحد من تلك الطائفة الا هود عليه السلام فانه أخبرنى بسبب جمعيتهم) انما أخبره هو دون غيره منهم لمناسبة مشربه وذوقه عليه السلام لمشرب الشيخ قدس سره فى توحيد الكثرة وسعة مقام كشفه وشهود الحق فى صورة أفعاله وآثاره وأما سبب اجتماعهم عند محمد صلى الله عليه وسلم فقيل انه تهنئته قدس سره بانه خاتم الاولياء ووارث خاتم الرسل والانبياء (ورأيته رجلا ضخما فى الرجال حسن الصورة لطيف المحاورة عارفا بالامور كاشفا لها ودليلى على كشفه لها قوله تعالى ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ان ربى على صراط مستقيم وأى بشارة للخلق أعظم من هذه ثم من امتنان الله علينا أن أوصل الينا هذه المقالة عنه فى القرآن ثم تممها الجامع للكل محمد صلى الله عليه وسلم بما أخبر به

جسمانية لانسب حقانية ولما بين الامر على ما هو عليه شرع فى بيان سبب عدم ظهور هذه المعانى لبعض الناس بقوله (الا أنه تعالى وصف نفسه بالغيرة) اهـ بالى

(فلما حرم الفواحش أى منع ان تعرف) خطاب عام (أى منع) ان يعرف كل انسان (حقيقة ما ذكرناه) وهى انه عين الاشياء فكانت تلك الحقيقة ما بطن من الفواحش (فسترها) أى ستر الحق تلك الحقيقة عن الغير لئلا يطلع عليها أحد الا بالمجاهدات والرياضات بالسلوك بطريق التصفية وجواب لما محذوف أى لما حرم الفواحش أى جنس الفواحش حرم ان تعرف فقوله فسترها جواب شرط محذوف اهـ بالى

عن الحق بانه عين السمع والبصر واليد والرجل واللسان أى هى عين الحواس والقوى الروحانية أقرب من الحواس فا كتفى بالابعد المحدود عن الاقرب المجهول الحد) يعنى أن القوى الروحانية أقرب الى الله فى الشرف والتجرد عن المادة والنورية والتنزه من الحواس اذ هى حالة فى المحال الجسمانية مقدرة بمقادير ها محدودة بحدودها فا كتفى بها عن الاقرب المجهول الحد يعنى الروحانية فانه تعالى اذا كان عين الاخس الابعد المحدود فبان كان عين الاشرف الاقرب الغير المحدود أو المجهول فى التحديد أولى (فترجم الحق لنا عن نبيه هود مقالته لقومه بشرى لنا وترجم رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الله مقالته بشرى لنا فكمل العلم فى صدور الذين أوتوا العلم وما يجحد بآياتنا الا القوم الكافرون) أى المحجوبون الساترون فانهم توهموا أنه تعالى اذا كان عين المحدودات كان محدودا ولم يعرفوا أنه اذا أحاط الكل من الارواح والاجسام ولم ينحصر فى واحد منهما ولا فى الكل لم يكن محدودا (فانهم يسترونها) أى الآيات التى هى صفاته وتجلياته (وان عرفوها حسدا منهم ونفاسة وظلما) كا كثر علماء أهل الكتاب فانهم عرفوها من كتبهم فانه ما جاء فى جميع الكتب الا كذلك بشهادة الذين آمنوا من علمائهم كعبد الله بن سلام وأحزابه (وما رأينا قط من عند الله فى حقه تعالى فى آية أنزلها أو اخبار عنه أوصله الينا فيما يرجع اليه تعالى الا بالتحديد تنزيها كان أو غير تنزيه أوله العماء الذى ما فوقه هواء وما تحته هواء فكان الحق فيه قبل أن يخلق الخلق ثم ذكر أنه استوى على العرش فهذا أيضا تحديد ثم ذكر أنه ينزل الى السماء الدنيا فهذا تحديد ثم ذكر أنه فى السماء وأنه فى الارض وانه معنا أينما كنا الى أن أخبرنا أنه عيننا) حيث أخبر أنه جميع قوانا وجوارحنا وهى عيننا (ونحن محدودون فما وصف نفسه الا بالحد وقوله ليس كمثله شئ حد أيضا ان أخذنا الكاف زائدة لغير الصفة) أى غير معنى المثلية يعنى لا بمعنى مثل مثله (ومن تميز عن المحدود فهو محدود بكونه ليس عين هذا المحدود) هذا كلام أورده لدفع توهم المنزه فان الامر فى وصفه أعظم مما توهم من تنزيهه الوهمى وأوسع من التقييد الفكرى فانه فى التنزيه لم يتميز من شئ حتى يحتاج الى تميزه وفى التحديد لم يتقيد بحد مخصوص حتى ينحصر فيتحدد تعالى الله عما يقول المنزه والمحدد وان أخذنا الكاف فى الآية المذكورة الدالة على التنزيه زائدة دلت على نفى المثلية فتميز عن الاشياء بحدنا فى حدودنا فكان محدودا ولو بكونه ليس عين هذا المحدود لاشتراكه بجميع ما عداه فى معنى التشبيه (فالاطلاق عن التقييد تقييد والمطلق مقيد بالاطلاق لمن فهم) يعنى ان الاطلاق عين التقييد مقابل له فهو تقييد بقيد الاطلاق والمطلق مقيد بقيد اللاتقيد أى بمعنى لا شئ معه والحق هو الحقيقة من حيث هى هى أى لا بشرط شئ فلا ينافى التقييد واللاتقييد (وان جعلنا الكاف للصفة) أى بمعنى المثلية (فقد حددناه) أى أثبتنا مثله ونفينا عن مثله أن يكون له مثل وهو عين التشبيه والتشبيه تحديد (وان أخذنا ليس كمثله شئ على نفى المثل) أى على معنى نفى مثل من هو على صفته فان مثل الشئ يطلق ويراد به من هو على صفته من غير قصد الى نظير له كقولهم مثلك لا يبخل أى من هو ذو فضيلة مثلك لا يأتى منه البخل والمراد نفسه والمبالغة فى نفى البخل عنه بالبرهان أى

قيد مذ قد تميز عن المحدود (ومن تميز عن المحدود فهو محدود) والمراد بالمحدود الاشياء فاذا لم يكن الحق عين الاشياء كان محدودا بهذا الحد فاذا كان الحق محدودا (بكونه ليس عين المحدود فالاطلاق عن التقييد تقييد اهـ بالى (على نفى المثل) على ان الكاف زائدة لغير الصفة

أنت لا تبخل لان فيك ما ينافي البخل فعلى هذا يكون معنى ليس كمثله شئ نفي المثل بطريق المبالغة أي ليس مثل من هو على صفة من الصمدية وقيومية الكل شئ (تحققنا بالمفهوم وبالاخبار الصحيح أنه عين الاشياء والاشياء محدودة وان اختلفت حدودها) المفهوم على ماذكر ليس مثله شئ لانه لاشئ الا وهو به موجود أي بوجوده فبهذا المفهوم وبالخبر الصحيح تحقق أنه عين الاشياء المحدودة بالحدود المختلفة (فهو محدود بحد كل ذي حد فما يحد شئ الا وهو حد للحق) لانه هو المتجلي في صورته فحد كل شئ حد الحق تعالى والضمير لمصدر يحد (فهو السارى في مسمى المخلوقات والمبدعات) أي هو الظاهر بصورها وحقائقها (ولو لم يكن الامر كذلك لما صح الوجود فهو عين الوجود) لان الممكن ليس له بذاته وجود فلا وجود له الا به (فهو على كل شئ حفيظ بذاته) والا لانعدم على أصله (فلا يؤده حفظ شئ) لان عينه قائم بذاته فكيف يثقله وليس غيره (فحفظه تعالى للاشياء كلها حفظه لصورته أن يكون الشئ غير صورته) لانه لو لم يحفظ صورته من أن يكون شئ غيره لكان له مثل في الشيئية والوجود ولزم الشرك ولهذا قال (ولا يصح الا هذا) فان الممكن لا يمكن أن يوجد بذاته والا لم يكن ممكنا فيكون في الوجود واجبا (فهو الشاهد من الشاهد والمشهود من المشهود فالعالم صورته وهو روح العالم المدبر له فهو الانسان الكبير) أي فالعالم ظاهر الحق وهو باطنه والحق روح العالم والعالم صورته فهو الانسان الكبير لان الانسان الكبير خلق على صورته والعالم كذلك وهو الظاهر والباطن لا أن العالم صورته هو باطنها فحسب بل بمعنى أنه ظاهر العالم وباطنه ولهذا قال

(فهو الكون كله * وهو الواحد الذى * قام كوني بكونه)
(ولذا قلت يغتذى * فوجودي غذاؤه * وبه نحن نحتذى)

أي الواحد الحي القيوم الذى قام الوجود المضاف الى كل ممكن بوجوده لانه هو مع قيد الاضافة واذا قلت بالاغتذاء فهو المغتذي بالغذاء المختفي فيه الظاهر بصورة المغتذي وبه نحن نحتذى حذوه أي نغتذى به في الظهور بصورته والتكون بوجوده محتذين على مثاله في الوجود أي على صورته كالغذاء (فيه منه ان نظرت * بوجه تعوذى)

واذا كان الامر على ماقلناه فنه عند افنائه ايانا بتجليه نتعوذ به في ابقائه ايانا على صورته محتذين حذو احتذاء الغذاء حذو المغتذي بوجه أي من جهة الذات والوجود فنقول أعوذ بك منك امامن جهة الاسماء فنقول أعوذ برضاك من سخطك وذلك لظهوره في المظاهر المختلفة بالصفات المختلفة كظهوره في بعضها باسم الرضى فيه فنعوذ به من سخطه عند ارادته قهرنا في مظهر المنكر

(تحققنا بالمفهوم) أعني اطلعنا بالمعنى المراد من الآية وهو أنه عين الاشياء بخلاف ما اذا أخذ الكاف للصفة فانه وان دل على التحديد لكنه لا يدل على أنه عين الاشياء فان مفهومه اثبات الوجود لغيره ومفهوم الثاني نفي المثل فيلزمه نفي الوجود عن غيره فتبين بهذا الوجه انه عين الاشياء كما كان في الاخبار الصحيح لذلك أوردهما في اثبات هذا المعنى دون الوجه الاول (و) تحققنا (بالاخبار الصحيح انه) أي الحق (عين الاشياء) وأشار الى فرق الآية والحديث في الدلالة على انه عين الاشياء بقوله في الآية بالمفهوم وفي الحديث بقوله وبالاعتبار ولم يقل وبعموم الاخبار فدلالة الحديث على العينية أتم وأعم من دلالة الآية اه بالي (قلت له يغتذى) من حيث ظهور أحكامه فينا واختفاؤنا في وجوده (فوجودي غذاؤه) لقيام أحكامه بنا (وبه نحن نحتذى) لقيام وجودي بوجوده اه قوله (فوجودي غذاؤه) هذا اذا كان الحق ظاهرا والعبد باطنا (وبه نحن نحتذى) هذا اذا كان العبد ظاهرا والحق باطنا اه بالي

الذي ظهر فيه بصورة القهر والسخط وكذلك في الافعال تقول نعوذ بعفوك من عقابك (ولهذا الكرب تنفس فنسب النفس الى الرحمن لانه رحم به ماطلبته النسب الالهية من ايجاد صور العالم التي قلنا هي ظاهر الحق اذ هو الظاهر وهو باطنها اذ هو الباطن وهو الاول اذ كان ولا هي وهو الآخر اذ كان عينها عند ظهورها فالآخر عين الظاهر والباطن عين الاول وهو بكل شيء عليم لانه بنفسه عليم) أي ولان أعيان الاشياء وحقائقها التي هي صور معلوماته في الازل معدومة العين موجودة في الغيب بالوجود العلمي طالبة للوجود العيني كانت كرب الرحمن لارادة ايجادها بقوله كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فتنفس في ايجادها وانما نسب النفس للرحمن لانه رحمها به بالنفس وهو الفيض الوجودي وهو الذي كانت النسب الالهية تطلبه فان الاسماء الالهية التي سماها نسبا تقتضي ظهورها التي هي صور العالم وظاهر الحق باعتبار أنه الظاهر وهي بعينها في الغيب باطن الحق باعتبار اسمه الباطن اذ هي عند كونها ظاهرة لم تزل عن صورتها الغيبية وهو الاول باعتبار كونها في غيب الغيب أعني في عين الذات معلومة بالقوة على الاجمال كوجود الشجرة في النواة وكونها في الغيب مفصلة بالعلم التفصيلي عند التعين الاول بسبب علمه بذاته لانه كان ولم تكن هي وهو الآخر باعتبار ظهورها بوجوده لانه عينها عند ظهورها والظاهر عين الآخر والباطن عين الاول وهو بذاته عين الاول في آخريته وعين الباطن في ظاهريته وعلمه بنفسه عين علمه بكل شيء لانه عين كل شيء ظاهرا وباطنا (فلما أوجد الصور في النفس وظهر سلطان النسب المعبر عنها بالاسماء صح النسب الالهي للعالم فانتسبوا اليه تعالى فقال اليوم أضع نسبكم وأرفع نسبي أي أني آخذ عنكم انتسابكم الى أنفسكم وأردكم الى انتسابكم الي) أي فلما ظهرت الاعيان التي هي أجزاء العالم وصورها في الفيض الوجودي وظهرت النسب التي هي الاسماء الالهية في صورها التي هي مظاهرها وأظهرت سلطنتها بأفعالها وأحكامها في الآثار المتصلة بها انتسب العالم الى موجده فصح النسب الالهي الحقيقي باستناد المألوه الى الاله والرب الى المربوب والخالق الى المخلوق فانتسب الكل من حيث افتقاره الذاتي اليه على التعيين لا الى غيره ولم يبق لانتساب أحد الى غيره وجه فاخذ منهم انتسابهم الى أنفسهم وردهم الى انتسابهم الى ذاته فعرف كل عبد نسبه الى ربه وعرف كل عبد ربه فقيل هذا عبد الرحمن وهذا عبد الرحيم وهذا عبد المنعم وهذا عبد الله (أين المتقون أي الذين اتخذوا الله وقاية فكان الحق ظاهرهم أي عين

(ولهذا الكرب) أي ولئلا يلزم هذا الكرب المحال (تنفس) أي اخرج ما في باطنه الى الظاهر بكلمة كن فيكون هو في الظاهر بعد كونه في الباطن فما كان في نفس الامر الا هذا ولا بد أن ينسب هذا النفس الى يد من أيدي الاسماء اهـ قال عليه السلام أني أجد نفس الرحمن من قبل اليمن فكانت الموجودات حاصلة من نفس الرحمن بل هما عين نفس الرحمن فالاسماء قبل وجودها في الخارج مكنونة في ذات الحق طالبة كلها الخروج الى الاعيان كالنفس الانساني فحبس النفس الطالب للخروج يحصل الكرب للانسان فاذا تنفس يزول كربه فجاز نسبة الكرب الى المتنفس والى النفس قبل الخروج من الجوف فشبه ذلك نسبة الاسماء الى الحق فلو لم يتنفس الانسان لزم الكرب ولو لم يعط الحق ماطلبته الاسماء منه من ايجاد العالم للزم الكرب تعالى عن ذلك ومن جملة ما تقتضي ذاته انه يعطي كل ذي حق حقه وكذا لو لم يحصل ماطلبته الاسماء من الله من صور العالم لحصل للاسماء من الله كرب وهو ظلم منه تعالى عن ذلك اهـ بالي

(اتخذوا الله وقاية) لانفسهم باسناد ذواتهم وصفاتهم وأفعالهم كلها الى الحق فتحقق بقوله اليوم أضع

صورهم الظاهرة وهو أعظم الناس وأحقهم وأقواهم عند الجميع) وهم الذين عرفوا فناءهم الاصلى به فكان الحق وجوداتهم الظاهرة وأعيانهم الباطنة لفناء انياتهم وحقائقهم فكيف بصفاتهم وأفعالهم فهم الشاهدون له بذاته المشهودون بكماله بعينه فهم أعظم الناس قدرا وأحقهم وجودا وقربا وأقواهم صفة وفعلا وافراد الضمير فى قوله وهو أعظم الناس محمول على المعنى أى والمتقى بهذا المعنى (وقد يكون المتقى من جعل نفسه وقاية للحق بصورته اذ هوية الحق قوى العبد فجعل مسمى العبد وقاية لمسمى الحق على الشهود حتى يتميز العالم من غير العالم قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر أولوا الالباب وهم الناظرون فى لب الشئ الذى هو المطلوب من الشئ) وقد يكون المتقى من له قرب النوافل فشهد الحق مستترا بصورته فجعل لعينه وما يسمى به وقاية للحق وهو صورته لان هوية الحق قوى العبد فكان شاهد الحق باسمه الباطن عالما مميزا عن الجاهل الغائب الذى لا يعرف الحق وهو ذو لب متذكر للمعارف والحقائق المعنوية الغيبية التنزيهية عليه أو هو ناظر بلبه فى لب الشئ الذى المطلوب منه هو تجلى الحق من اضافة صفات العبد وأفعاله اليه موف حقوق العبودية لربه مجد فى خدمة سيده (فما سبق مقصر مجدا كذلك لا يماثل اجير عبدا) أى ان هذا العبد المتقى من حيث انه عالم بربه مجد فى القيام بحقه فى مقام عبدانيته فلا يسبقه المقصر الذى لا يشهد ربه الجاهل به الطالب أجره بعمله ولا يساويه كما ذكر فى الآية لانه عبد أجرة عابد لنفسه غائب عن ربه بخلاف الاول العالم المخلص فانه عبد ربه على الشهود فلا يماثله الاول (واذا كان الحق وقاية للعبد بوجه والعبد وقاية للحق بوجه فقل فى الكون ماشئت) أى واذا كان المتقى يعرف انه بأى وجه حق وبأى وجه عبد ويعرف بان المذام والنقائص وفى الجملة الامور العدمية من صفات العبد ولوازم الامكان والممكن الذى أصله العدم والمحامد والكمالات وفى الجملة الامور الوجودية كالوجود بالنسبة الى الكل من صفات الحق وأحكام الوجوب ونعوت الواجب وكان الحق عنده وقاية للعبد فى الكمالات والمحامد والعبد وقاية للحق فى النقائص والمذام فقل ماشئت فى الوجهين (ان شئت قلت هو الخلق) أى بصفات النقص (وان شئت قلت هو الحق) فى صفات الكمال (وان شئت قلت هو الحق والخلق) فى الامرين (وان شئت قلت لا حق من كل وجه ولا خلق من كل وجه) لما ذكر (وان شئت قلت بالحيرة فى ذلك) لغلبة الحال بنسبة ما لكل واحد منهما الى الآخر (فقد بانت المطالب بتعيينك المراتب ولولا التحديد ما أخبرت الرسل بتحول الحق فى الصور ولا وصفته بخلع الصور عن نفسه) أى ولولا جواز التحديد على الحق بظهوره فى صور المحدودات وتقييده بها وعدم منافاة ذلك للاطلاق ما أخبرت الرسل بتحوله فى الصور ولا بخلع الصور عن نفسه فان الظهور فى كل ما شاء من الصور وخلع ما شاء عن نفسه عين اللاتقيد واللااطلاق

(فلا تنظر العين الا اليه * ولا يقع الحكم الا عليه)

نسبكم بفنائهم فى الله وبقائهم به (وأقواهم عند الجميع) أى عند جميع أهل الله لوصولهم نهاية الامر فكان قولهم ان الحق عين الصور الظاهرة صادقا لشهودهم انتساب العالم كله الى الحق اهـ بالى

(واذا كان الحق وقاية للعبد بوجه) أى من حيث كون الحق ظاهر العبد نظرا الى قوله فأين المتقون (والعبد وقاية للحق بوجه) أى من حيث كون العبد ظاهر الحق فقد حصل فى تلك المسئلة خمسة أوجه كلها صحيحة (فقل فى الكون) اهـ بالى

لامتناع وجود غيره لان ماعداه العدم المحض فلا يصح كون العدم وجودا (فنحن له وبه في يديه) أي ونحن له عبادمملوكون و به موجودون وفي يده مأسورون مجبورون (وفى كل حال فانا لديه) لانامعه باضافة وجوده الينا وكوننا بوجوده كما قال علي رضي الله عنه مع كل شئ لا بمقارنة (ولهذا ينكر ويعرف وينزه ويوصف) لاختلاف صور مجاليه ومظاهره (فمن رأى الحق منه فيه بعينه فذلك العارف) أي من الحق في الحق لان الحق لا يرى الا بعينه وعين الحق لا يخطئ في الرؤية (ومن رأى الحق منه فيه بعين نفسه فذلك غير العارف) ومن رأى بعين نفسه فقد أخطأ ولم يره لان الحق لا يرى بعين الغير بل يراه غيره (ومن لم ير الحق منه ولا فيه وانتظر ان يراه بعين نفسه فهو الجاهل المحجوب) الذي لم يهتد الى معنى اللقاء فينتظر في الآخرة (وبالجملة فلابد لكل شخص من عقيدة في ربه يرجع بها اليه ويطلبه فيها فاذا تجلى له الحق فيها عرفه وأقر به وان تجلى له في غيرها أنكره وتعوذ منه وأساء الادب عليه في نفس الامر وهو عند نفسه أنه قد تأدب معه) يعني لابد لكل شخص من أهل الحجاب المحجوبين بالتقييد ان يعتقدوا الهامعينا الا يقرون الابه فلذلك ينكرون ماعداه ويسيؤن معه الأدب (فلا يعتقد معتقد الها الا بما جعل في نفسه فالاله في الاعتقادات بالجعل فما رأوا الا نفوسهم وما جعلوا فيها) أي معتقدات أهل الحجاب ألوهية اله غير الذي تصوره في نفسه فالاله عند أهل الاعتقادات انما هو الذي جعلوه في أنفسهم ويحبونه أوهامهم وجزموا بحقيته وبطلان ماهو على خلافه واعتادوا بها وهم على عبادته فهو مجعول لهم فما رأوا الا نفوسهم للمناسبة لما اخترعوه وما جعلوه فيها من صورة معتقدهم (فانظر مراتب الناس في العلم بالله هو عين مراتبهم في الرؤية يوم القيامة وقد أعلمتك بالسبب الموجب لذلك) لاشك أن العلم بالله يختلف بحسب استعدادات الخلق أولا ثم بحسب التربية والصحبة والعادة فكل أحد علمه بالله هو ما أبلغه من كماله المخصوص به فلا يتصور الاعلى صورة الكمال الذي وسعه فلاجرم كانت مرتبته يوم القيامة في الرؤية بحسب ما علمه واعتقده من الموصوف بالكمال الذي تصوره على الصورة التي اعتقدها وهي الصورة المقيدة بالقيد المعين الذي جعله كمالا في حقه تعالى واعتقد أنه يستحيل أن لا يكون على تلك الصورة وتلك الصفة المعينة التي يرجع بها في عقيدته الى ربه فهو عبد ذلك المعتقد (فاياك أن تتقيد بعقد مخصوص وتكفر ما سواه فيفوتك خير كثير بل يفوتك العلم بالامر على ماهو عليه) فان الحق المتجلي في صورة المعتقدات يسع الكل ويقبلها جميعا فاذا تقيدت بصورة مخصوصة فقد كفرت بما سواه وهو الحق المتجلي بتلك الصورة اذ لاشئ غيره فاذا أنكرته فقد جهلته وأسأت الادب معه وأنت لا تدري فيفوتك الحق المتجلي في جميع الصور التي هي غير الصورة التي تقيدت

ولهذا أي لاجل ظهور الحق في كل صورة (ينكر ويعرف) على حسب مراتب الناس فاذا لم تنظر العين الا اليه صار النظر مختلفا في رؤية الحق بان كان بعضه فوق بعض (فمن رأى الحق منه) أي من الحق (فيه) أي في الحق (بعينه) أي بعين الحق (فذلك العارف) لكون الناظر والنظر والمنظور منه والمنظور فيه والمنظور اليه كلها حق في نظره (ومن رأى الحق) فذلك غير العارف لعدم علمه ان الحق لا يرى بعين غيره اه بالى

(الموجب لذلك) أي لكون مراتب العلم عين مراتب الرؤية وذلك السبب المعلم به هو رجوع كل واحد الى صورة معتقده فمن كان صورة معتقده مقيدة لا يرى الحق الا فيها ومن لم يكن صورة معتقده مقيدة بل

بما في اعتقادك وهو خير كثير بل يفوتك العلم بالحق على ما هو عليه وهو الخير الكثير (فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها فان الاله تبارك وتعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد فانه يقول فأينما تولوا فثم وجه الله وما ذكر أينا من أين وذكر ان ثمة وجه الله) اذا علمت أنه غير محصور في قيد ولا صورة توجد بدونه في عقل ولا خارج فانطلق عن أمر القيود والعقود وأطلق الامر في كل الموجود تحظ بالعلم الاتم في الشهود فان الله تعالى يقول فأينما تولوا فثم وجه الله ما خص جهة دون جهة لوجهه فلا أين الا وقد تجلى فيه وجهه وتولى الى وجهه فيه من تولى اليه (ووجه الشيء حقيقته فنبه بهذا قلوب العارفين لئلا تشغلهم العوارض في الحياة الدنيا عن استحضار مثل هذا فانه لا يدري العبد في أي نفس يقبض فقد يقبض في وقت غفلة فلا يستوي مع من قبض على حضور) حرض على الحضور مع الله والمراقبة في شهوده وحذر عن التقيد والالتفات الى الغير والاشتغال بما يشوش الوقت حتى يعم شهوده وجه الله جميع أحواله فيقبض في حال الشهود فيحشر مع الله لا من غفل فيقبض على حال الغفلة فيحشر مع من تولاه اللهم لا تحجبنا عن نور جمالك ولا تكلنا الى أنفسنا بفضلك وتولنا بولايتك عن مطالعة نوالك (ثم ان العبد الكامل مع علمه بهذا يلزمه في الصورة الظاهرة والحال المقيدة التوجه بالصلاة الى شطر المسجد الحرام ويعتقد أن الله في قبلته حال صلاته وهي بعض مراتب الحق من أينما تولوا فثم وجه الله فشطر المسجد الحرام منها ففيه وجه الله ولكن لا تقل هو ههنا فقط بل قف عند ما أدركت والزم الادب في الاستقبال شطر المسجد الحرام والزم الادب في عدم حصر الوجه في تلك الاينية الخاصة بل هي من جملة أينيات ما تولى متول اليها فقد بان لك عن الله انه في أينية كل وجه) يعني ان الكامل مع علمه بلا تقيد الحق بجهة مخصوصة يلزمه بحكم حال التقيد بالتعلق البدني التوجه بالصلاة الى جهة الكعبة فانه لا يمكنه التوجه حال التقيد الى جميع الجهات بل يختص توجهه بجهة واحدة وتلك الجهة هي المأمور بالتوجه اليها من عند الله فتعينت والا ثبت العصيان والباقي ظاهر (وما ثم الا الاعتقادات) أي وما في أينية كل جهة الا الاعتقادات لا سيما هي الجهات المعنوية تتوجه فيها قلوب المعتقدين الى الحق (فالكل مصيب) لان للحق في كل معتقد وجها (وكل مصيب مأجور) لان له من الحق المطلق حظا ونصيبا (وكل مأجور سعيد وكل سعيد مرضي عنه وان شقي زمانا في دار الآخرة فقد مرض وتألم أهل العناية مع علمنا بانهم سعداء أهل حق في الحياة الدنيا فمن عباد الله من تدركهم تلك الآلام في الحياة الاخرى في دار تسمى جهنم ومع هذا لا يقطع

مطلقة تراه في كل صورة (فاياك أن تتقيد) فانه غير محصور فيما قيدته به وكفرت بما سواه بل هو شامل للكل ظاهر في الجميع من غير تقييد (فكن في نفسك هيولى) واقبل كل صورة ترد عليك واعتقد انها بعض مجاليه وهو غير منحصر فيها فان الاله أوسع وأعظم اهـ جامي

(فالكل مصيب) في اعتقاده الحق في نفس الامر سواء طابق ذلك الاعتقاد بالشرع أو لم يطابق لكنه اذا لم يطابق الشرع لا ينفع (وكل مصيب مأجور) بحسب اعتقاده فكان أجر من اعتقد بما يخالف الشرع من الكفار التلذذات الروحانية بمشاهدة ربه مخلدا في النار (وكل مأجور سعيد) وان شقي أي وان عذب ذلك السعيد بالعذاب الخالص زمانا طويلا في الدار الآخرة فكان المؤمن سعيدا خالصا من الشقاء لذلك ادخلوا الجنة والكافر سعيدا ممتزجا من الشقاء لذلك أبقوا في النار وكذلك في الرضا اهـ بالي

(في دار تسمى جهنم) فكما لا ينافي الالم السعادة في الحياة الدنيا كذلك لا ينافي في الحياة الاخرى فكان أهل

أحد من أهل العلم الذين كشفوا الامر على ما هو عليه انه لا يكون لهم فى تلك الدار نعيم خاص بهم) قوله فى الحياة الدنيا متعلق بقوله مرض و تألم ثم ان أهل العلم الكشفى يطلعون من طريق الكشف على ان أهل جهنم قد يكون لهم نعيم مختص بهم ولذة تناسب حالهم مع كونهم فى دار الهوان والبعد المنوه و بعض الشر أهون من بعض ومع ذلك لا يخلد مؤمن فى عذاب جهنم وان كان فاسقا ثم فصل النعيم المختص بأهل النار بقوله (اما بفقد ألم كانوا يجدونه فارتفع عنهم فيكون نعيمهم راحتهم من وجدان ذلك الألم أو يكون نعيم مستقل زائد كنعيم أهل الجنان فى الجنان والله أعلم) ولكن بالنسبة اليهم فان اللذة ادراك الملائم فقد يكون نعيم ملائم لهم يلتذون به مع انه بالنسبة الى أهل اللطف عذاب أليم للطف ادراكهم وقد يكون مما ثلا لنعيم أهل الجنة فى بعض الصور ولكن أهل الجنة يختصون بأنواع النعيم المقيم مما ليس لاولئك فيه نصيب

(فص حكمة فتوحية فى كلمة صالحية)

انما اختصت الكلمة الصالحية بالحكمة الفتوحية لان مبادى الايجاد هى الاسماء الالهية الذاتية الاولية ثم الثالثية ومن الثالثية الفاتح والفتاح والموجد و نظائرها والاسماء كلها مفاتيح الغيب وقد خص الله تعالى صالحا بفتح باب الغيب عن آيته بفتق الجبل عن الناقة وهى تخلق آدم من التراب وفتحه على ايمان من آمن به بسبب هذه المعجزة واتمامهم لها على وفق ما أمروا به وباهلاك من كفر هذه النعمة منهم وعقروا الناقة فهذه ثلاثة فتوحات وفى بعض النسخ فاتحية أى حكمة منسوبة الى اسم الله الفاتح واعلم ان معجزة كل نبى هى من الاسم الغالب عليه وان كان له أسماء فان الغالب على كل مركب هو الذى ظهر ذلك المركب بصورته وحكم عليه كما يقال ان القرع بارد رطب والثوم حار يابس وان كان فى كل منهما الكيفيات الاربع فالغالب على صالح عليه السلام الفاتح فلذلك له فتوحات من ذلك الاسم واشتملت حكمته على الايجاد اللازم لفتح أبواب الغيب وسيره على ذلك الاسم وعلمه من خزانة دعوته اليه وسيأتى سر الناقة وسر تخصيص كل نبى لمركب كعيسى بالحمار وموسى بالعصا ومحمد عليه السلام بالبراق ان شاء الله (من الآيات آيات الركائب * وذلك لاختلاف المذاهب)

الحق اذا تألموا فى الدنيا فهم على لذة فى ذلك الالم بمشاهدة ربهم فلا يشغلهم الالم عن ربهم فان الالم أين من الاتيات والانين لا يشغل العارفين عن استحضار الحق كذلك أهل النار فى الاخرى وان كانوا يتألمون فهم على لذة روحانية بمشاهدة ربهم لانهم عارفون فيها ولا يحتجبون بالالم عن الحق فلا ينافى المهم راحتهم وقد أورد دليلا على ذلك قوله (وهذا لا ينقطع) اه بالى

وهو صالح بن عبيد بن أسف بن ماسح بن عبيد بن ساذر بن ثمود وصالح سار بعد هلاك قومه الى فلسطين ثم انتقل الى الحجاز وعبد الله حتى مات وعمره ثمان وخمسون سنة اه (من الآيات) خبر (آيات الركائب) مبتدأ واضافة الآيات الى الركائب اضافة عام الى خاص من وجه الركائب جمع ركيبة أى ومن جملة المعجزات الدالة على صدق الانبياء معجزات الركائب كالبراق لمحمد والناقة لصالح فكل آيات ليست بركائب ولا كل الركائب ليست بآيات وان كان المراد بالركائب هنا نفس الآيات وهى البراق والناقة لكنه صحت الاضافة من حيث مغايرتهما بحسب المفهوم بالعموم والخصوص من وجه اه (وذلك) أى كون الركائب من الآيات (لاختلاف فى المذاهب) أى بان كان بعضها ذاهبا الى الحق و بعضها الى برازخ عالم الطاعات فالركائب قابلة للذهاب الى كل منها موصلة للراكب الى مقصوده من حق أو غيره اه بالى

من آيات الله التي خص بها كل نبي بل كل واحد من بني آدم آيات الركائب وهي المركوبات وذلك ان كل عين من الاعيان الانسانية لها روح هو أول مظهر للاسم الذي يرب الله ذلك الشخص به ولكل روح في العالم الجسماني صورة جسدانية هي مظهر ذلك الروح وله مزاج خاص يناسب حاله في حضرة عينه الثابتة فلابد لصورة بدنه من ذلك المزاج وعند تعلقه بمادة البدن يكون رابطة في تعلق ذلك المزاج ثم ان له في عالم النبات صورة تناسب ذلك المزاج وكذا في عالم الحيوان ولاشك ان الحيوان مركب هذا الروح في استكماله وهذه الامور كلها من أحوال عينه الثابتة ونسبة الحق أي الذات الالهية اليه وهو الاسم الغالب الذي هو رب الشخص وخزانة علمه وحكمته وسير هذا الشخص وترقيه انما يكون لاخراج ما في خزانته من القوة الى الفعل حتى يكون على كماله الذي خلق له وبمركبه المخصوص به وذلك السير والترقي هو عبوديته الخاصة به وشريعته ان كان نبيا فن المركب ما هو على صورة الناقة وصفاتها فان النفس الحيوانية لابد لها من عين أثرهي من أحوال عينها وخواص ربها ومنها ما هو على صورة الفرس وعلى صورة الاسد وعلى صورة الثعبان وفي اطمئنانه في طاعة الروح وأمانته لها عن خواصها الحيوانية كالعصا وكذلك على صورة كل واحد من الحيوانات أو على التركيب كالبراق فسيره على طريقة تلك الحيوان بمقتضى حكمة الاسم الذي هو ربه وهو معنى قوله وذلك لاختلاف في المذاهب وهذا سر اعجازه باخراج الناقة من الجبل ومنه يعرف أحوال معاد الاشقياء على الصورة المختلفة كقوله يحشر بعض الناس على صورة يحسن عندها القردة والخنازير

(فنهم قائمون بها بحق * ومنهم قاطعون بها السباسب)

أي من أصحاب الركائب أو أهل المذاهب وكلاهما واحد قائمون بتلك الركائب بحق أي بأمر الحق في السير والسلوك اليه وفيه حتى الكمال وبلوغ الغاية أي السالكون أو الواصلون أهل الشهود الذين فنوا عن ذواتهم فقاموا بها بالحق عند الشهود والاستقامة فكان الحق عين ذواتهم وقوامهم ومراكبهم وصورهم ومنهم هم الدين الخالص لله في قوله ألا لله الدين الخالص وسيرهم سير الله ومنهم قاطعون بها سير عالم الملكوت في الاستدلال بآيات الآفاق أو تدابير عالم الشهادة أي الملك عالم الحجاب في بوادي الاسم الظاهر

(فأما القائمون فأهل عين * وأما القاطعون هم الجنائب)

يعني أن القائمين هم أهل العيان والشهود يدعون الى الله على بصيرة وفي الجملة الانبياء والاولياء حال السلوك والوصول فان السالكين الصادقين المشارفين الى الوصول هم أهل عين باعتبار عشياتهم والقاطعون هم الجنائب أي الامم والاتباع الذين يدعون الى الحق ويستعملون في الجهاد والمصالح الدينية والدنيوية المشوشون المحكومون بالطبع المحجوبون كالحيوانات الى

(فنهم) أي اذا كانت المذاهب مختلفة من عباد الله (قائمون بها) أي أقاموا مراكبها وهي صورة النفوس الحيوانية في طريق الحق وطاعته (بحق) أي بأمر حق لا بانفسهم (ومنهم قاطعون بها السباسب) أي صحاري عالم الاجسام التي تاهوا فيها ولم يخرجوا عنها اه (فاما القائمون فاهل عين) وشهود وهم الواصلون حقيقة العلم والمخلصون عن ظلمات الجهل وهم أهل الكشف واليقين (وأما القاطعون هم الجنائب) أي البعداء عن معرفة الحق وان استدلوا بفكرهم النظري من الاثر الى المؤثر لكنهم محجوبون عن حقيقة العلم وهم أهل النظر والاستدلال حذف الفاء من فهم لضرورة الشعر اه بالي

ما فيه صلاحهم وصلاح العالم المخلوقون للتبعية والصحيح فهم جناثب لكن الشيخ قدس سره راعى جانب المعنى فلم يجئ بالفاء بعد اما تخفيفا

(وكل منهم يأتيه منه * فتوح غيوبه من كل جانب)

أي وكل واحد من الداعين القائمين بالحق ومن المدعوين المجنوبين القاطعين تاتيه فتوح غيوبه من الله التي هي في غيب الذات وغيب ربه أي الاسم الذي هو الهه وهذا العبد عبده وغيب علمه تعالى به وغيب عينه الثابتة ومن فوقه ومن تحت أرجله وذلك معنى قوله من كل جانب وتلك الفتوح اما ملائمة أو غير ملائمة بمقتضى عينه وذلك ان الداعي في الحياة الدنيا وفي الآخرة تاتيه فتوحه بما لايم لانه في مقام الرضا لايريد الا ما يريد الله به وان كان في مقام السلوك شكر على النعماء وصبر على البلاء فيكون ملائما من وجه لان الابتلاء يظهر فضيلته وفي الآخرة يكون مجازاته حسن الثواب وأما المدعو فان أجاب الداعي بما يلائم وأطاعه وسلك طريقه وسار على سبيله وسيرته فتح له باب المجازاة بما يلائم وان أجابه بما لايلائم وخالفه بالكفر والعصيان فتح له باب المجازاة بما لايلائم وقد تظهر أمور من الغيب ههنا لكلا الفريقين ملائمة وغير ملائمة لايعرف بليتها والاطلاع على سر الغيب انما هو للحق وقد يطلع على بعضه من شاء من عباده (اعلم وفقك الله ان الامر مبنى في نفسه على الفردية ولها التثليث فهو من الثلاثة فصاعدا فالثلاثة أول الافراد) يعني ان الامر الايجادي في نفسه مبني على الفردية والفردية من خواص العدد ومالم يتعدد الواحد الذي هو منشأ العدد ومبدؤه بالتثنية لم تحصل الفردية والواحد ليس بعدد اذليس فيه كثرة فليس بفرد ولازوج لان الفردية باعتبار الانقسام ولكن لايمتساويين والواحد غير منقسم ولو فسرنا الفردية بعدم الانقسام بمتساويين كان الفرد أعم من العدد لانه يشمل الواحد بهذا المعنى فلم يكن من خواصه ولكن الفردية معناها الانفراد عن الغير فلابد فيها من اعتبار معنى الغير في مفهومها بخلاف الواحد اذلايتوقف معناه على تصور الغير فلابد للتعدد من الشفعية ولابد في الايجاد من الفردية لبقاء معنى التأثير الذي للواحد الاصل فيه أولا وآخرا وانما كان التثليث هو الاصل في الايجاد لان الايجاد مبني على العلم ولابد للعلم من عالم ومعلوم فثبت التثليث الذي للفردية فالثلاثة أول الافراد كما قال وانما قلنا انها مسبوقة بالشفعية لان الفاعل مالم يكن له قابل لم يؤثر فان التأثير يقتضي منتسبين فالعالم هو ذات الفاعل والفاعل ظله من حيث الفاعلية ولقابل ظل المعلوم والتأثير ظل العلم فظهر من هذا الاعتبار التعين الاول (وعن هذه الحضرة الالهية وجد العالم) بعد تعددها بالعلم فان حضرة الذات مالم يتعدد باعتبار العالمية لم يسم الحضرة الالهية (فقال تعالى انما قولنا لشئ اذا أردناه أن نقول له كن فيكون فهذه ذات ذات ارادة وقول فلولا هذه الذات وارادتها وهي نسبة التوجه بالتخصيص لتكوين أمر ما ثم قوله عند ذلك التوجه كن لذلك الشئ ما كان ذلك الشئ) لاشك ان الارادة والقول انما يكونان بعد العلم فان الشئ الذي تتعلق بوجوده الارادة ويخاطب بالقول هو المعلوم فالارادة والقول من الحضرة الالهية بعد تعينها بالعلم ثم المبادي المقتضية بوجود الشئ من الحضرة الالهية هي هذه الثلاثة ذات الحق وارادته وقوله كن فيكون (ثم ظهرت الفردية الثلاثية أيضا في ذلك الشئ وبها من جهته صح تكوينه واتصافه بالوجود وهي شيئيته وسماعه وامتثاله لامر مكونه بالايجاد فقابل ثلاثة بثلاثة ذاته الثابتة في حال عدمها في موازنة ذات موجدها وسماعه في موازنة ارادة

موجده وقبوله للامتثال لما أمر به من التكوين في موازنة قوله كن فكان هو فنسب التكوين اليه فلولا انه في قوته التكوين من نفسه عند هذا ما تكون فما أوجد هذا الشيء بعد ان لم يكن عند الامر بالتكوين الا نفسه) يعني أن الفردية الثلاثية التي في الموجد لا بد أن تقابل من جهة القابل بفردية ثلاثية والا لم تتأثر من المؤثر فانها نسب والنسبة لا بد لها من الطرفين ليحصل بكل ما في الفاعل من وجوه التأثير أثر في القابل والا لم يكن مستعد لما يراد به منه فلم تقبل التأثير فلم يوجد وهي شيئيته أي ذاته الثابتة في العدم في مقابلة ذات موجدها وسماعه في مقابلة ارادة موجده وقبوله بامتثال أمر موجده بالتكوين في مقابلة قوله كن والتكوين في قوله لما أمره بالتكوين بمعنى المبالغة في التكوين لا بمعنى الصيرورة كالتقتيل للمبالغة في القتل بدليل قوله ما تكون فلم يكن من جهة الموجد الا الامر بالتكوين وأما التكون الذي هو امتثال الامر فلم يكن الا من نفس ذلك الشيء لانه كان في قوته أي كان فيه بالقوة كما مر ولهذا نسب اليه في قوله فيكون أي فلم يلبث أن يمتثل الامر فكان عقيب الامر وانما كان في قوته ذلك لانه موجود في الغيب فان الثبوت ليس الا وجودا باطنا خفيا وكل ما بطن ففي قوته الظهور ولان ذات الاسم الباطن بعينه ذات الاسم الظاهر والقابل بعينه هو الفاعل ألا ترى الى قوله أولم يعلموا أن الله يقبل التوبة عن عباده فالعين الغير المجعولة عينه تعالى والفعل والقبول له بل كما ذكر في الفص الاول فهو الفاعل باحدى يديه والقابل بالاخرى والذات واحدة والكثرة نقوش وشؤن فصح أنه ما أوجد الشيء الا نفسه وليس الا ظهوره (فاثبت الحق تعالى أن التكوين للشيء نفسه لا للحق والذي للحق فيه أمره خاصة وكذا أخبر عن نفسه في قوله انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون فنسب التكوين لنفس الشيء عن أمر الله) أي الى نفس الشيء يقال نسب اليه وله بمعنى واحد (وهو الصادق في قوله فهذا هو المعقول في نفس الامر) كما في هذا المثال (يقول الآمر الذي يخاف ولا يعصى لعبده قم فيقوم العبد امتثالا لامر السيد فليس للسيد في قيام هذا العبد سوى أمره له بالقيام والقيام من فعل العبد لا من فعل السيد فقام أصل التكوين على التثليث أي من ثلاثة من الجانبين من جانب الحق ومن جانب الخلق) ظاهر غني عن الشرح (ثم سرى ذلك في ايجاد المعاني بالادلة فلا بد في الدليل أن يكون مركبا من ثلاثة على نظام مخصوص وشرط مخصوص وحينئذ ينتج

(مبني في نفسه على الفردية) وهي عدم الانقسام بالمتساويين عما من شأنه الانقسام فلا يشمل الواحد وبين ان المنقسم اما أن ينقسم بالمتساويين فله الشفعية والزوجية من العدد أو لا ينقسم الى ذلك بل بالمتخالفين في الزيادة والنقصان فله الفردية والتثليث ضرورة اشتمال القسم الزائد على الناقص اه جامي

(فكان هو) أي فوجد ذلك الشيء بهاتين الفرديتين الثلاثيتين (فلولا انه في قوته) أي فلو لم يكن التكوين حاصلا بالفيض الاقدس في قوة نفس ذلك الشيء عند هذا القول وهو قول كن (ما تكون فما أوجد الشيء) أي فلا ينسب الايجاد الا الى نفس ذلك الشيء ثم ينسب الى الحق لكونه آمرا بالتكوين فكان اسناد الايجاد في الحق مجازا وفي العبد حقيقة اه بالي

(وهذا) أي انحصار أمر الله في القول وانتساب التكوين الى الشيء نفسه كانه هو المفهوم من قول المعقول كذلك (هو المعقول في نفس الامر) فان الامر انما يطلب من المأمور بصيغة الامر مبدأ الاشتقاق الذي هو من جملة أفعاله الصادرة عنه فالامر يكون فعل المامور لا الآمر والفعل المامور به للمأمور (كما يقول الآمر الذي يخاف فلا يعصي لعبده قم فيقوم العبد) اه جامي

لابدمن ذلك) أى ثم لما كان التثليث سببا لفتح باب النتائج فى التكوين والايجاد سرى ذلك التثليث فى جميع مراتب الايجاد حتى ايجاد المعانى بالادلة وكما أن التثليث الاول مرتب ترتيبا متقنا بكون الذات فيه مقدما والارادة متوسطة بينه و بين القول لا يكون الا كذلك فلذلك يكون الدليل مرتبا على نظام مخصوص حتى ينتج (وهو أن يركب الناظر دليله من مقدمتين كل مقدمة تحتوى على مفردين فتكون أربعة واحد من هذه الاربعة يتكرر فى المقدمتين ليربط أحدهما بالآخر كالنكاح فيكون ثلاثة لاغير لتكرار الواحد فيهما فيكون أى يوجد المطلوب اذا وقع هذا الترتيب على هذا الوجه المخصوص وهو ربط احدى المقدمتين بالاخرى بتكرار ذلك الواحد المفرد الذى صح به التثليث والشرط المخصوص أن يكون الحكم أعم بالعلة أو مساويا لها وحينئذ يصدق) أى الحكم ومعنى كون الحكم أعم من العلة أو مساويا لها الكلية الكبرى فان العلة هى الوسط وهى اذا كان با كثر على الاصغر أعم منها لثبوته لغير هذه العلة كانت الكبرى كلية كقولك هذا انسان وكل انسان حيوان فهذا حيوان وهذا الحكم قد يثبت لغير هذه العلة كقولك هذا فرس وكل فرس حيوان وكذلك اذا كان الحكم مساويا كقولك هذا انسان وكل انسان ناطق فهذا الحكم لا يثبت الا بهذه العلة فيرجع الى عموم المحكوم به أو مساواته للمحكوم عليه فى الكبرى وهو معنى كليتها (وان لم يكن كذلك فانه ينتج نتيجة غير صادقة) كقولك كل انسان حيوان و بعض الحيوان فرس فلا يصدق كل انسان فرس ولا بعضه (وهذا موجود فى العالم مثل اضافة الافعال الى العبد معراة عن نسبتها الى الله أو اضافة التكوين الذى نحن بصدده الى الله مطلقا والحق ما أضافه الا الى الشئ الذى قيل له كن ؛ أما الاول فلان العبد ان لم يوجد بوجود الحق فلا فعل له فهنالك أمور ثلاثة الحق الذى هو الفاعل بالحقيقة والعبد الذى هو القابل وظهور الحق فى صورة العبد أعنى وجود العبد به تعالى فاضافته الى القابل دون الفاعل كذب محض وكذلك الثانى لان الامر بالتكوين انما هو من الحق لا نفس التكوين الذى هو الامتثال كما ذكر (ومثاله) أى مثال الدليل المركب من الثلاثة على النظام والشرط المخصوصين الذى لابد من انتاجه (اذا أردنا أن ندل على أن وجود العالم عن سبب فنقول كل حادث فله سبب) وهذه المقدمة كبرى القياس وهى كلية (فعنا الحادث والسبب ثم نقول فى المقدمة الاخرى والعالم حادث) وهى الصغرى (فتكرر الحادث فى المقدمتين والثالث) أى المفرد الثالث وهو الحد الاصغر (قولنا العالم فانتج ان العالم له سبب فظهر فى النتيجة ماذكر فى المقدمة الواحدة) يعنى الكبرى (وهو السبب) وفى

فان النكاح قائم على ثلاثة أركان زوج وزوجة وولى عاقد اهـ (المفرد) أى الواحد الذى يجعل الدليل بتكراره فردا اهـ (وحينئذ يصدق) أى ينتج القياس نتيجة صادقة اهـ (وهذا) أى صدق النتيجة عند حكم التثليث وعدم صدقها عند عدمه (موجود فى العالم مثل اضافة الافعال الى العبد معراة عن نسبته اليه تعالى) فان من أضافها الى العبد فقط لم يتفطن بانه لابد فى تحقيق الاثر من فاعل وقابل ورابطة بينهما وبان القابل لا أثر له بدون الفاعل فاضافها الى القابل فقط وهذه الاضافة كاذبة لعدم ملاحظة التثليث فيها أو اضافة التكوين اليه مطلقا من غير أن يكون للعبد فيه مدخل وهذا أيضا كاذب (والحق تعالى ما أضافه الا الى الشئ) القابل الذى (قيل له كن) مع ان للفاعل المؤثر أيضا فيه مدخلا لكنه تعالى لاحظ جانب تقييد الوجود الظاهر فى حقيقة القابل وهو من القابل لا جانب التجلى الوجودى فانه من الحق تعالى والنتيجة الصادقة هى الاضافة الواقعة الى كلا الجانبين والنسبة الرابطة بينهما كما هو الحق بحسب الواقع اهـ جامى

لفظه تسامح فان الاكبر قولنا له سبب لا نفس السبب لكن مثل هذا مما يسامح فيه (فالوجه الخاص هو تكرار الحادث والشرط الخاص عموم العلة) أى فى الخارج لا فى الذهن لان الوسط فى برهان انى هو المعارل المساوى وهو علة فى الذهن لثبوت الاكبر للاصغر كما ذكر والمراد بقوله عموم العلة عموم الاكبر الذى هو علة فى نفس الامر فى الاوسط لا فى البرهان لان المراد بالعلة فى البرهان علة الحكم وهو الاوسط ومراده العلة فى الوجود أى الاكبر ألا ترى الى قوله (لان العلة فى وجود الحادث السبب) أى وجوده فى الخارج (وهو عام فى حدوث العالم عن الله) يعنى أن السبب بمعنى ثبوت السبب أعم من حدوث العالم عن الله (أعنى الحكم) أى الحكم بثبوت السبب للعالم الموصوف بالحدوث فيكون الحكم أعم من علة الحكم الذى هو الحدوث فتكون الكبرى كلية كما ذكر أعنى الحكم (فنحكم على كل حادث ان له سببا يعنى فى الكبرى سواء كان ذلك السبب) يعنى سبب الحكم فى البرهان أى العلة المذكورة التى هى الوسط وهو الحادث فى مثالنا (مساويا للحكم) كما اذا أردنا بالحادث فى هذا المثال الحادث بالحدوث الذاتى فانه مساو لما له سبب (أو يكون الحكم أعم منه) كما اذا أردنا بالحادث الحادث الزمانى (فيدخل تحت حكمه) أى فيدخل العالم تحت حكم السبب فى الحالتين (فتصدق النتيجة فهذا أيضا قد ظهر حكم التثليث فى ايجاد المعانى التى تقتنص بالادلة) فهذا مبتدأ قد ظهر خبره وحكم التثليث بدله أو بيانه كأنه قال فهذا الذى حكم التثليث (فأصل الكون التثليث ولهذا كانت حكمة صالح عليه السلام التى أظهرها الله فى تأخير أخذ قومه ثلاثة أيام وعدا غير مكذوب) وفى بعض النسخ وعد كما هو لفظ المصحف على الحكاية أو على خبر المبتدا كما فى القرآن أى ذلك وعد غير مكذوب (فانتج صدقا وهو الصيحة التى أهلكهم الله بها فأصبحوا فى دارهم جاثمين) أى هلكوا فلم يستطيعوا القيام (فأول يوم من الثلاثة اصفرت وجوه القوم وفى الثانى احمرت وفى الثالث اسودت فلما كملت الثلاثة صح الاستعداد فظهر كون الفساد فيهم فسمى ذلك الظهور هلاكا فكان اصفرار وجوه الاشقياء فى موازنة اسفار وجوه السعداء فى قوله تعالى وجوه يومئذ مسفرة من السفور وهو الظهور كما كان الاصفرار فى أول يوم ظهور علامة الشقاء فى قوم صالح ثم جاء فى موازنة الاحمرار القائم بهم قوله تعالى فى السعداء ضاحكة فان الضحك من الاسباب المولدة لاحمرار الوجوه فهى فى السعداء احمرار الوجنات ثم جعل فى موازنة تغيير بشرة الاشقياء بالسواد قوله تعالى مستبشرة وهو ما أثره السرور فى بشرتهم كما أثر السواد فى بشرة الاشقياء ولهذا قال فى الفريقين بالبشرى أى يقول لهم قولا يؤثر فى بشرتهم فيعدل بها الى لون لم تكن البشرة تتصف به قبل هذا فقال فى حق السعداء يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان وقال فى حق الاشقياء فبشرهم بعذاب أليم فأثر فى بشرة كل طائفة ما حصل فى نفوسهم من أثر هذا الكلام فما ظهر عليهم فى ظواهرهم الاحكم ما استقر فى بواطنهم من المفهوم فما أثر فيهم سواهم كما لم يكن التكوين الامنهم فلله الحجة البالغة فمن فهم هذه الحكمة وقررها فى نفسه وجعلها مشهودة له أراح نفسه من التعلق بغيره وعلم أنه لا يؤتى عليه بخير ولا بشر الا منه وأعنى بالخير ما يوافق غرضه ويلائم طبعه ومزاجه وأعنى بالشر ما لا يوافق غرضه ولا يلائم طبعه ولا مزاجه ويقيم صاحب هذا الشهود معاذير الموجودات كلها عنهم وان لم يعتذروا ويعلم انه منه كان كل ما هو فيه كما ذكرناه أولا فى أن العلم تابع للمعلوم فيقول لنفسه اذا جاءه ما لا يوافق غرضه يداك أوكتا وفوك نفخ والله

يقول الحق وهو يهدى السبيل) كلامه ظاهر غنى عن الشرح

(فص حكمة قلبية فى كلمة شعيبية)

انما خصت هذه الكلمة الشعيبية بالحكمة القلبية لان الغالب على شعيب عليه السلام الصفات القلبية من الامر بالعدل وايفاء الكيل والوزن بالقسط والقلب هو مظهر العدل وصورة أحدية الجمع بين الظاهر والباطن واعتدال البدن وعدالة النفس ومنه يصل الحياة والفيض الى جميع الاعضاء على السوية بمقتضى العدل وله أحدية جميع القوى الروحانية والنفسانية ومنه تنشعب هذه القوى بالقسطاس المستقيم ويتوزع على عضو عضو بمقتضى استعداده وقوة قبوله ويأتيه المدد اليها دائما على نسبة محفوظة القدر بالعدل وله ايفاء كل ذى حق حقه وقد استفاد موسى عليه السلام علم الصحبة والسياسة والخلوة والجلوة ومقام الجمع والفرق منه عليه السلام وكلها من القلب القائم بالعدل ومراعاة أحكام الوحدة فى الكثرة ولا يقوم باحكام العالمين فى الوجود الا القلب ولهذا كان محل المعرفة دون غيره (اعلم أن القلب أعنى قلب العارف بالله هو من رحمة الله وهو أوسع منها فانه وسع الحق جل جلاله ورحمته لا تسعه هذا لسان عموم من باب الاشارة فان الحق راحم ليس بمرحوم فلا حكم للرحمة فيه) انما قال ان القلب من رحمة الله لقوله تعالى رحمتى وسعت كل شئ والقلب شئ وانما كان أوسع منها لقوله على لسان نبيه ماوسعنى أرضى ولا سمائى ووسعنى قلب عبدى المؤمن والحق محيط بالكل والرحمة تنزل من مستوى الرحمن الذى هو العرش المحيط الى كل العالم بما فيه وقد قال أبو يزيد لو أن العرش وماحواه مائة ألف ألف مرة فى زاوية من زوايا قلب العارف ما أحس به لانه لا يبقى مع الحق وتجليه وجود اشئ فكيف يحس بالعدم وانما قال هذا لسان العموم لان عامة العلماء قائلون بهذا الحديث المذكور وبأن الله تعالى راحم غير مرحوم ولان الرحمة صفة من صفات الله تعالى قائمة به فلا تسعه والقلب يسعه وانما قال من باب الاشارة لان فى لسانهم رمزا اليه من قبيل المفهوم لا المنطوق فانهم لا يصرحون به ولكن يلزمهم (وأما الاشارة من لسان الخصوص فان الله تعالى وصف نفسه بالنفس وهو من التنفيس وان الاسماء الالهية عين المسمى وليس الا هو وانها طالبة ما تعطيه من الحقائق وليست الحقائق التى تطلبها الاسماء الا العالم فالالوهية تطلب المألوه والربوبية تطلب المربوب والا فلا عين لها الا به وجودا وتقديرا والحق من حيث ذاته غنى عن العالمين والربوبية مالها هذا الحكم فبقى الامر بين ما تطلبه الربوبية وبين ما تستحقه الذات من الغنى عن العالم وليست الربوبية على الحقيقة والاتصاف الا عين هذه الذات) والدليل عليه ترتيب قوله الحمد لله رب العالمين وما قال للرب اله العالمين وقد مر أن الاشياء فى ذات البارى تعالى بالقوة كالشجرة فى النواة ليست لها فيه عين وهى كرب الرحمن فوصف نفسه بالنفس وهو الايجاد اذ به نفس عن كربه فالوصف له والذات مع أى وصف اعتبر معه اسم والاسماء الالهية عين المسمى فليس النفس الا هو ولان الصفة نسبة والنسب أمور عقلية وليست الاسماء فى الحقيقة الا عين الذات مع اعتبار فقط والاسماء تطلب مقتضياتها كما ذكر غير مرة ومقتضياتها ليست الا الحقائق التى هى أجزاء العالم ومجموعها العالم وهو المألوه والمربوب فالالوهية التى هى الحضرة الاسمائية والربوبية التى هى حضرة

أى حكم الغنى عن العالمين وكذلك الالوهية وان كانت غيرها من وجه فكانت الذات مستحقة بالغنى عن العالم من حيث الاحدية ومستحقة بالافتقار اليه من حيث الربوبية اه

الافعال الصادرة عن الاسماء تطلب العالم بما فيه ولم تثبت الا به لانها من الاضافيات فلا عين لها بدون المضاف و جودا وتقديرا يعني عينا وذهنا فالربوبية مالها غنى عن العالمين بل الغني عن الكل ليس الا الذات وحدها فالامر ذو وجهين غنى من وجه ولا غنى من وجه وليست الربوبية في الحقيقة غير الذات لانها نسب اعتبرت في الذات لا عين لها فالرب ليس الا الذات مع نسب اعتبارية لا عين لها والا لكان الله تعالى محتاجا في ربوبيته الى تلك العين وكان محتاجا الى الغير (فلما تعارض الامر بحكم النسب) لاقتضائه من حيث الذات الغنى ومن حيث النسب اللاغنى (ورد في الخبر ما وصف الحق به نفسه من الشفقة على عباده) لان الحق هو الذي يتحقق به كل شيء وهو الاسم الذي يتجلى به في القيامة ليحكم بين الناس بالحق أي بالعدل فيكون هو الرب المطلق رب العالمين فيقتضي الشفقة والرحمة على عباده لتوقف الربوبية عليهم (فأول ما نفس عن الربوبية بنفسه المنسوب الى الرحمن بايجاده العالم الذي تطلبه الربوبية بحقيقتها وجميع الاسماء الالهية فيثبت من هذا الوجه ان رحمته وسعت كل شيء فوسعت الحق فهي أوسع من القلب أو مساوية له في السعة) ما في ما نفس مصدرية أي أول تنفسه عن الربوبية بنفسه المنسوب الى الرحمن الشامل بجميع الاسماء وهو التنفيس بايجاده العالم الذي تطلبه الحضرة الربوبية وجميع الاسماء الالهية فيثبت وفي نسخة فثبت من هذا الوجه أي باعتبار الحضرة الاسمائية من حيث الاله والرحمن والرب ان رحمته وسعت كل شيء حتى الحق فيكون الحق من حيث الاسماء مرحوما بالرحمة الذاتية اذ لو لم يكن العالم واعتباراته لم يكن للنسب الاسمائية وجود والغنى مصروف الى الذات وحدها والرحمة أوسع من القلب من حيث انه شيء من الاشياء أو مساوية له من حيث انه وسع الحق بجميع أسمائه وجميع الاسماء مرحومة من حيث انها أسماء لا من حيث انها عين ذات الحق وكذا القلب حينئذ يعني اذا وسع الحق ليس الا الذات وأسماؤه اذ لا شيء عند تجلي الحق غيره ولا للقلب ولا للعالم وجود (هذا مضى ثم لتعلم أن الحق تعالى كما ثبت في الصحيح يتحول في الصور عند التجلي وان الحق تعالى اذا وسعه القلب لا يسع معه غيره من المخلوقات فكأنه يملأه ومعنى هذا أنه اذا نظر الى الحق عند تجليه له لا يمكن أن ينظر الى غيره معه) يعني أن الحق

(بحكم النسب) أي بحكم الاسماء باقتضاء بعضها العلو بعضها قهرا (وورد في الخبر) وهو قوله تعالى والله رؤف بالعباد اذ ربوبيته تتحقق بهم فكانت الربوبية أول صفة تطلب من الله وجود العالم ثم الاسماء الالهية اهـ (فأول ما نفس) عنه الحق (عن الربوبية لانها أول شيء طلب وجود العالم فتنفس عنها أولا دفعا للكرب فشبه بتنفس الانسان لانه ما عن الازالة الكرب فكان المتنفس مرحوما لوجدانه الراحة بالنفس فكان الحق مرحوما (بنفسه) وهو ايجاد العالم تشبيها لا تحقيقا (فأول) مبتدأ وخبره (عن الربوبية) نفس متعلق بنفس أي نفس بسبب نفسه اهـ (فيثبت من هذا الوجه) وهو اعتباره من حيث الاسماء والصفات (ان رحمته وسعت كل شيء) اسما كان أو عينا (فوسعت الحق) لانه عين الاسماء من وجه فكان الحق مرحوما من حيث الاسماء وليس مرحوما بحسب الذات فثبت بلسان الخصوص كونه راحما ومرحوما بهذا الوجه اهـ بالي

(هذا مضى) أي تم الكلام في القلب والرحمة في سعتهما اهـ (لا يمكن ان ينظر الى غيره) لغيبوبة الغير عن نظره بسبب نظره الى الحق عند التجلي فلا يمنع ذلك التجلي وجود الغير مع الحق في القلب وانما يمنع نظره الى الغير وكانت الغيرية مسلوبة في نظره لظهور الحق له في كل شيء فما نظر الى الشيء الا والحق يظهر له فيه

المتجلي

المتجلي المتحول في الصور واذا تجلى للقلب بصورة الاحدية لا يبقى معه شئ اذ الاحدية الذاتية تقتضي أن لا يكون معه شئ فلا ينظر القلب حينئذ الا به ولا يرى الا اياه فلا يحس بنفسه ولا بغيره (وقلب العارف من السعة كما قال أبو يزيد البسطامي لو أن العرش وما حواه مائة ألف ألف مرة في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحس به وقال الجنيد في هذا المعنى ان المحدث اذا قرن بالقديم لم يبق له أثر والقلب يسع القديم كيف يحس بالمحدث موجودا) هذا معلوم مما مر فان الحق اذا تجلى تحقق قوله كل شئ هالك الا وجهه فلا شئ معه (واذا كان الحق يتنوع تجليه في الصور فبالضرورة يتسع القلب ويضيق بحسب الصورة التي يقع فيها التجلي الالهي فانه لا يفضل من القلب شئ عن صورة ما يقع فيها التجلي) قلب العارف يدور مع الحق ليس له حيثية ولا كيفية معينة ولا قابلية مخصوصة بشئ دون شئ ولا يكون له تقيد بشئ دون شئ بخلاف سائر القلوب فيكون بحسب تجلي الرب اذا تجرد عما سواه فلم يكن فيه سوى الحق فعلى أي صورة يتجلى الحق من صغيرة أو كبيرة كان على صورته فيتسع ويضيق بحسب الصورة التي يقع التجلي الالهي فيها ولا يفضل عنه شئ عن صورة المتجلي وأما سائر الصور الجزئية فبالعكس فان لكل منها حيثية معينة وكيفية مقيدة وخصوصية مميزة له عن غيره واستعدادا خاصا يقع التجلي بحسبه فلا يكون التجلي الا بحسب قابليته فيتكيف الحق بكيفية المتجلي ويتصور بصورته وهذا حقيقة تحول الحق في الصور يوم القيامة لاهل المحشر على العموم ولذلك يعرفه العارف في أي صورة تجلى ويسجد له ويعبده وأما غير العارف المحجوب بمعتقده فلا يعرفه الا اذا تجلى في صورة معتقده واذا تجلى في غير تلك الصورة المعينة أنكره وتعوذ منه (فان القلب من العارف أو الانسان الكامل بمنزلة محل فص الخاتم من الخاتم لا يفضل بل يكون على قدره وشكله من الاستدارة ان كان الفص مستديرا أو من التربيع والتسديس والتثمين وغير ذلك من الاشكال ان كان الفص مربعا أو مسدسا أو مثمنا أو ما كان من الاشكال فان محله من الخاتم يكون مثله لا غير وهذا عكس ما تشير اليه الطائفة من أن الحق يتجلى على قدر استعداد العبد وهذا ليس كذلك فان العبد يظهر للحق على قدر الصورة التي يتجلى له فيها الحق) هذا مثال لقلب العارف واشارة الى أن العارف هيولاني القلب دائم التوجه الى الحق المطلق باطلاق قابليته لغلبة الاحدية الجمعية على قلبه ففي أي صورة يتجلى له الحق كان على صورته كما في التمثيل بمحل الخاتم وأما ما تشير اليه الطائفة من تجلي الحق على قدر استعداد القلب فهو حال من غلبت على قلبه أحكام الكثرة وتقيد القلب بالهيئات المخصوصة فيكون التجلي الاحدي فيه متشكلا بأشكال الاقدار والصور والهيئات الغالبة عليه فالعارف يظهر للحق على قدر صورته وغير العارف يظهر له الحق على قدر صورته (ونحرر هذه المسئلة ان لله تجليين تجلي غيب وتجلي شهادة فمن تجلي الغيب

وفي الحقيقة لا يسع نظر القلب اذا نظر الى الحق مع الحق غير الحق اه لان القلب يسع تجليات غير متناهية والعرش وما حواه يكون متناهيا فكيف يحس المتناهي الموجود في زاويته اه (ان المحدث اذا قرن) أي اذا تجلى القديم للحادث لم يبق له أثر لفناء وجود الحادث عند القديم اه (فانه لا يفضل) حتى يسع في القلب غيرها مع ها وسعها أو يضيق غيرها اه بالي

فحينئذ يتبع التجلي للمتجلي له فهذا بالنسبة الى الفيض المقدس فالمراد بقوله (وهذا عكس ما تشير) اعلام منه باختصاص اظهار هذا المعنى بنفسه بالتفرد فيه اه حاصل هذا الكلام ان التجلي الاول من الاسم

يعطى الاستعداد الذي يكون عليه القلب وهو التجلى الذاتى الذي الغيب حقيقته وهو الهوية التي يستحقها بقوله عن نفسه هو فلا يزال هو له دائما أبدا فاذا حصل له أعنى للقلب هذا الاستعداد تجلى له التجلى الشهودى فى الشهادة فرآه فظهر بصورة ماتجلى له كما ذكرناه فهو تعالى أعطاه الاستعداد بقوله أعطى كل شئ خلقه ثم هدى ثم رفع الحجاب بينه وبين عبده فرآه فى صورة معتقده فى الحق فهو عين اعتقاده فلا يشهد القلب ولا العين أبدا الاصورة معتقده فى الحق) هذا التحرير تحقيق القولين واثبات ان كلامنهما صواب باعتبار التجليين فان التجلى الذاتى الغيبى يعطى الاستعداد الازلى بظهور الذات فى عالم الغيب بصور الاعيان وماعليه كل واحد من الاعيان من أحواله وهو الذي يكون عليه القلب حال الظهور فى عالم الشهادة والغيب المطلق والحقيقة المطلقة والهوية المطلقة التي يعبر بها الحق عن نفسه هو هذه الذات المتجلى فى صور الاعيان ولكل عين هوية مخصوصة هو بها هو ولا يزال الحق بهذا الاعتبار هو أبدا فاذا ظهرت الاعيان فى عالم الشهادة وحصل للقلب هذا الاستعداد الفطرى الذي فطر عليه تجلى له فى عالم الشهادة التجلى الشهودى فرآه بصورة استعداده وهو قول طائفة من الصوفية ان الحق يتجلى على قدر استعداد العبد وهو الظهور بصورة المتجلى له وهذا الاستعداد هو المراد بالخلق فى قوله أعطى كل شئ خلقه وأما الهداية فى قوله ثم هدى فهو رفع الحجاب بينه وبين عبده حتى رآه فى صورة معتقده فالحق عنده عين اعتقاده اذلا يرى القلب ولا العين الاصورة معتقده فى الحق فما رأى الانفسه فى مرآة الحق فمن هذه الاعيان من هو على الاستعداد الكامل فاستعداده يقتضى أن يرى الحق فى جميع صور أسمائه الغير المتناهية لان استعداده لم يتقيد بصورة اسم ما بل توجه باطلاقه اطلاقا من كل قيد ولم يحصره فى حضرة بعض الاسماء بل يقابل كل حضرة من حضرات الاسماء التي تجلى فيها او بها بما فى نفسه مما يناسبه من تلك الحضرة الى اطلاق الحق عن كل قيد فذلك هو العارف المذكور الذي يكون قلبه أبدا بصورة من تجلى له على أى صورة وفى أى وجه تجلى (فالحق الذي فى المعتقد هو الذي وسع القلب صورته وهو الذي يتجلى له فيعرفه فلا يرى العين الا الحق الاعتقادى ولا خفاء فى تنوع الاعتقادات فمن قيده أنكره فى غير ماقيده به وأقر به فيما قيده به اذا تجلى له ومن أطلقه عن التقييد لم ينكره وأقر له فى كل صورة يتحول فيها ويعطيه من نفسه قدر صورة ماتجلى له فيها الى مالا يتناهى فان صور التجلى مالها

الباطن والفيض الاقدس الذي يكون التجلى له على حسب التجلى والتجلى الثانى من الاسم الظاهر والفيض المقدس الذي يكون التجلى على حسب المتجلى له وهو ما أشارت ليه الطائفة بقوله (أعطى كل شئ خلقه) أى استعداده (ثم هدى) تجلى له بالتجلى الشهودى (ثم رفع الحجاب) بسبب التجلى الشهودى (بينه وبين عبده فرآه فى صورة معتقده فهو) أى الحق المرئى (عين اعتقاده) اذ هو المتجلى له بصورة اعتقاده فما رآه الا بها (فلا يشهد الا صورة معتقده فى) مرآة (الحق) ولا يشهد الحق بل شهد الحق الاعتقادى وهو صورة نفسه فى الحقيقة اه بالى

(ولا خفاء فى تنوع الاعتقادات) بحسب الاشخاص ولا خفاء فى تنوع التجليات بحسب الاعتقادات فمنهم من قيد الحق ومنهم من أطلقه (فمن قيده) الخ (اذا تجلى له) فيما قيده به فهو ينكره فى صورة غير صورة اعتقاده ومقر فى صورة هى عين صورة اعتقاده (ومن أطلقه فقدر صورة ماتجلى له الى مالا يتناهى) فيعظم الحق فى صور غير متناهية ولا يحصر التعظيم فى صورة غير صورة ويعرفه فى كل صورة ويعبده فيها اه بالى

نهاية يقف عندها وكذلك العلم بالله ليس له غاية في العارف يقف عندها بل هو العارف في كل زمان يطلب الزيادة من العلم به رب زدني علما رب زدني علما رب زدني علما فالامر لا يتناهى من الطرفين) أي الحق في أصحاب الاعتقادات هو الذي يسع كل قلب منهم صورته والاعتقادات متنوعة فالحق عند كل واحد منهم هو المتجلي في صورة معتقده فاذا تجلى في صورة أخرى أنكره فينكر بعضهم البعض أبدا فبينهم التخالف والتناكر وأما الموحد الذي أطلق الحق عن كل قيد فيقر به في كل صورة يتحول فيها او يتحول قلبه مع صورته فيكون أبدا يقول دائما بلسان الحال أو المقال رب زدني علما فلا تتناهى التجليات من طرف الحق فلا تتناهى الصور والمطابقة لها والعلوم من طرف العبد (هذا اذا قلت حق وخلق فاذا نظرت في قوله كنت رجله الذي يسعى بها ويده التي يبطش بها ولسانه الذي يتكلم به الى غير ذلك من القوى ومحالها التي هي الاعضاء لم تفرق فقلت الامر حق كله أو خلق كله فهو خلق بنسبة وحق بنسبة والعين واحدة فعين صورة ما تجلى عين صورة ما قبل ذلك التجلي فهو المتجلي والمتجلى له فانظر ما أعجب أمر الله من حيث هويته ومن حيث نسبته الى العالم في حقائق أسمائه الحسنى) يعني أن الحقيقة والعين الاحدية واحدة لا تتكثر أصلا الا بالاعتبار فاذا نظرت الى الحقيقة المتعينة بأي صورة كانت قلت حق باعتبار الحقيقة وخلق باعتبار التعين هذا اذا نظرت الى الحقيقة الاحدية قلت الذات أو الحقيقة فحسب واذا نظرت الى تحققها الذاتي قلت حق واذا نظرت في مفهوم الحديث ورأيت أن جميع القوى والاعضاء ليست الا عين العبد قلت خلق كله أو حق كله باحدى النسبتين نسبة الوحدة أو الكثرة فان اعتبرت نسبة الوحدة الى الكثرة قلت اله وان اعتبرت ظهور الواحد الحق في صورة الكثرة قلت المتجلى هو المتجلى له وان اعتبرت أحدية الجميع نفيت الغير وقلت العين واحدة فان أحدية جميع الوجود يحكم بنفي السوى ويشهد قوله كل شئ هالك الا وجهه فانظر عجائب أمر الله من حيث هويته فانه أحد لا كثرة فيه بحسب ذاته وحقيقته واله واحد من حيث نسبته الى العالم لمعاني المختلفة التي هي حقائق الاسماء فاعجب ولا تغب عنه في التجليات الغير المتناهية فانه أمر واحد لا موجود غيره

*(فمن ثم وما ثم * وعين ثم هو ثم)*

استفهم بمن وما عن الحقيقة الاحدية على بصيرة لان الحق عين كل شئ عاقل وغير عاقل ومعنى ثم في الواقع المشهود وعين ثم هو ثم أي وعين موجود في الواقع هو نفس الواقع اذ لو وقع عينه ليس غيره

(فقلت الامر) أي الموجود (حق كله) هذا ان كان الوجود للحق والعبد مرآة له (أو خلق كله) هذا ان كان الوجود للعبد والحق مرآة له فلما ذكر هذا التفصيل أشار الى المقام الاعلى مقام الكل (فهو حق بنسبة) أي بوجه (وخلق بنسبة) فلا يحتجب العارف بالنظر الى أحدهما عن الآخر بل جمع بينهما بنظر واحد (والعين) القابلة لهذه الاعتبارات (واحدة) في ذاتها لا تتعدد بقبول الاعتبارات اه (فمن ثم) أي في الوجود استفهام لاولي العقل (وما ثم) استفهام لغير ذوي العقل (وعين ثم) أي في ذوي العقول (هو) أي العين الذي في ذوي العقول (ثم) أي في غير ذوي العقول معناه أخبروني عن العقلاء وغير العقلاء أي شئ هما في الوجود والحال ان العين الذي في العقلاء هو العين الذي في غير العقلاء فليس في الوجود الا هو ولا غير والذي ظهر في صورة العقلاء في مرتبة هو الذي ظهر في صورة غير العقلاء في مرتبة أخرى فاذا كان كذلك

*(فمن قد عمه خصه * ومن قد خصه عمه)*

فمن قال بأنه يعم الكل من حيث كل خصه بأنه عين كل واحد ومن قال بأنه خصوصية كل واحد عمه بأنه شمل الكل من حيث هو كل

*(فما عين سوى عين * فنور عينه ظلمه)*

يعني انه اذا كان عين كل شئ فكل عين عين العبد الاخرى ليس غيرها فالنور عين الظلمة والظلمة عين النور وكذا جميع المتضادات لانها حقيقة واحدة

*(فمن يغفل عن هذا * يجد في نفسه غمه)*

لاحتجابه وجهله فهو مغموم أبدا

*(ولا يعرف ماقلنا * سوى عبد له همه)*

أي همة عظيمة أي همة لا تقنع من الشئ الا باللب الذي هو الحقيقة فلا يقف مع الصور والظواهر والتعينات (قال ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب لتقلبه في أنواع الصور والصفات ولم يقل لمن كان له عقل فان العقل قيد فيحصر الامر في نعت واحد والحقيقة تأبى الحصر في نفس الامر فما هو ذكرى لمن كان له عقل وهم أصحاب الاعتقادات الذين يكفر بعضهم بعضا ويلعن بعضهم بعضا ومالهم من ناصرين) انما خص التذكر بالقلب لانه يتقلب في الصور من عالم الشهادة والصفات والمعاني من عالم الغيب ويتشكل بكل شكل وفي موضع آخر باللب لان لب كل شئ حقه من الحق ولم يقل لمن كان له عقل لان العقل قيد لايحكم الا بالتقييد فيحصر الامر في نعت واحد والعقلاء أصحاب الاعتقادات المقيدون وما في الكتاب ظاهر (فان آله المعتقد ماله حكم في اله المعتقد الآخر فصاحب الاعتقاد يذب عنه أي من الامر الذي اعتقده في اله وينصره وذلك الذي في اعتقاده لا ينصره وهذا لا يكون له أثر في اعتقاد المنازع له وكذلك المنازع ماله نصرة من الهه الذي في اعتقاده فمالهم من ناصرين) اله كل معتقد مقيد مجعول فكيف يكون له حكم في اله المعتقد الآخرة فلا قوة ولا نصرة له فصاحب كل اعتقاد يذب عن معتقده وينصره ويسعى في بطلان اله المعتقد الآخر ومعتقده الذي في اعتقاده لا ينصره فاله كل معتقد باطل عند الآخر فلا يكون له قوة ولا أثر في المنازع له لان الهه الذي في اعتقاده محتاج الى نصرة فكيف ينصره وكذلك المنازع ماله نصرة من معتقده الذي في اعتقاده فمالهم من ناصرين فلا تنقطع خصوماتهم اذ ليس لكل واحد منهم أنصار يغلبونه على البواقي (فنفي الحق النصرة عن آلهة الاعتقادات على انفراد كل معتقد على حدته فالمنصور المجموع والناصر المجموع)

(فمن قد عمه) أي الذي عم العين الى الافراد المخصوصة (خصه) أي خص ذلك العين لاغير اذ العام يقتضي خاصا ليشمله (ومن قد خصه) أي جعله خاصا تحت عام (عمه) أي عم ذلك العين الذي جعله خاصا اذ الخاص يقتضي العام أيضا لكونهما من الامور المتضايفة فالعين واحدة ظهرت في مرتبة بصورة العموم وأخرى بصورة الخصوص فالضمائر عائدة الى العين باعتبار الوجود أو الحق اهـ بالي

قوله (والمنصور) الثابت بالنص الالهي وهو ان تنصروا الله (المجموع) أي الحضرة الجمعية الاسمائية لا المنفرد (والناصر) الثابت بالنص وهو ينصركم الله (المجموع) أي تلك الحضرة يعني ان تنصروا الله في مظهر ينصركم الله في مظهر فهذه الحضرة الجامعة ناصر ومنصور في المظاهر وهو رب الارباب رب أصحاب القلوب فنفي الحق النصرة عن الارباب المتفرقة التي في اعتقادات أصحاب العقول وأثبت النصرة للاسم الجامع الذي في قلوب العارفين اهـ بالي

فالمنصور

فالمنصور مجموع المعتقدات كل من معتقده والناصر مجموع المعتقدين كل معتقده فالكل واحد منهم من ناصرين ٧ (فالحق عند العارف هو المعروف الذى لا ينكر فأهل المعروف فى الدنيا هم أهل المعروف فى الآخرة) يعنى ان الحق عند العارف فى أى صورة تجلى من صور تجلياته الاعتقادية والوجودية هو المعروف الذى لا ينكر فاهل الله الذين يعرفونه فى الدنيا هم أهل الله الذين يعرفونه فى الآخرة فى جميع المشاهد (فلهذا قال لمن كان له قلب فعلم تقليب الحق فى الصور بتقليبه فى الاشكال فمن نفسه عرف نفسه وليست نفسه بغير هوية الحق ولا شئ من الكون مما هو كائن ويكون بغير هوية الحق بل هو عين الهوية) قد علمت أن القلب دائما يتقلب فى تقاليب صور العالمين وحقائقها فمن تقلبه فى الاشكال علم تقليب الحق فى الصور ولهذا لا يكون محل المعرفة الالهية فى الوجود الا القلب لان ماعداه من الروح وغيره له مقام معلوم فمن نفسه عرف نفسه لان نفسه ليست غير الحق والباقى ظاهر (فهو العارف والعالم والمقر فى هذه الصورة وهو الذى لا عارف ولا عالم وهو المنكر فى هذه الصورة الاخرى) أى فى الصورة التى يعرف عليها وتجليه من معتقده فانه يحصر الحق فى صورة معتقده وينكر ماسواه وليس العارف والمنكر غيره (فهذا حظ من عرف الحق من التجلى والشهود فى عين الجمع) أى علم القلب الذى عرف الحق بالحق من نفسه التى هى عين هوية الحق حظ من عرف الحق بطريق التجلى والشهود فى عين الجمع لا بالفكر والبرهان كما هو طريق العقلاء من أصحاب الاعتقادات فان البرهان لا يعطى كون الحق عين كل شئ من الاشياء المتضادة (فهو قوله لمن كان له قلب يتنوع فى تقليبه) أى فذلك العلم والحظ لمن كان له قلب يتنوع بتنوع التجليات ويتقلب فى قوالبها كما ذكر (وأما أهل الايمان فهم المقلدة الذين قلدوا الانبياء والرسل فيما أخبروا به عن الحق لا من قلد أصحاب الافكار والمتأولين الاخبار الواردة بحملها على أدلتها العقلية فهؤلاء الذين قلدوا الرسل صلى الله عليهم وسلم هم المرادون بقوله أو ألقى السمع لما وردت به الاخبار الالهية على سنة الانبياء وهو يعنى هذا الذى ألقى السمع شهيد ينبه على حضرة الخيال واستعمالها وهو قوله عليه السلام فى الاحسان ان تعبد الله كأنك تراه والله فى قبلة المصلى فلذلك هو شهيد) أى أهل الايمان الذين قلدوا الرسل عليهم السلام لا الذين قلدوا العقلاء هم المرادون بقوله أو ألقى السمع لما ورد من القرآن والخبر وهو شهيد أى حاضر بقلبه على حضرة الخيال فان الشهود قد يكون بمعنى الحضور وقد يكون بمعنى الرؤية والبصر بالمبصرات وقد يكون بالتجلى الخيالى والتمثل فى الحس من حضرة الخيال وقد يكون بالبصائر للحقائق وقد يكون بأحدية جمع البصائر والابصار وقد يكون بعين الحق للحضرة الالهية من قوله كنت سمعه وبصره وقد يكون بمعنى شهود الحق ذاته بذاته وهو شهود أهل الولاية والمراد ههنا الشهود فى الحضرة الخيالية للتمثل الحسى كما مثلت الجنة لرسول الله صلى الله عليه وسلم فى عرض الحائط ومثل جبريل فى صورة دحية وفى صورة البشر السوى لمريم يعنى وهو عند القاء السمع حاضرة ما تمثل

(فمن نفسه عرف نفسه) أى فمن علم تقليب نفسه فى الصور (عرف تقليب) ذات (الحق فى الصور) فلما أتم الكلام فى هذا المقام فى مراتب الكثرة شرع فى الوحدة بقوله (وليست نفسه بغير) اه بالى

فان القاء السمع يدل على استعمال حضرة الخيال والنهى عن استعمال القوة المفكرة وهو أى معنى قوله أو ألقى السمع وهو شهيد معنى قوله الاحسان ان تعبد الله اه بالى

سول الله صلى الله عليه وسلم باستعمال القوة الخيالية فى حضرتها أوشاهد ما تمثل فيها ان قدر
وهو أى شهوده أو استعمال القوة الخيالية قوله عليه السلام أى مثل قوله ان تعبد الله كأنك
تراه فى صورة المعتقد الذى عندك وقوله والله فى قبلة المصلى كذلك فذلك الحضور الخيالى هو
شهيد فاذا قوى الاستحضار الخيالى وغلب الحال صار الشهود الخيالى مشهودا بالبصيرة فاذا صار
أقوى وأكمل كان مشهودا بحديقة يجمع البصر والبصيرة والنهاية مقام الولاية وهو شهود
الحق ذاته بذاته فيكون الشاهد عين المشهود (ومن قلد صاحب نظر فكرى وتقيد به فليس
هو الذى ألقى السمع فان هذا الذى ألقى السمع لابد أن يكون شهيدا لما ذكرناه ومتى لم يكن
شهيدا لما ذكرناه فما هو المراد بهذه الآية هؤلاء هم الذين قال الله فيهم اذ تبرأ الذين اتبعوا
من الذين اتبعوا والرسل لا يتبرؤن عن أتباعهم الذين اتبعوهم) أى المقلد لصاحب النظر العقلى
ليس الذى ألقى السمع لان النظر العقلى يؤدى الى تقييد حاصر للامر فيما هو على خلاف الواقع
وصاحبه مقيد للحق فيما ليس بمشهود فاذا قلده مقلد وألقى السمع اليه لم يبلغ من التقليد والقاء
السمع الى غايته من الشهود لان المشهود الموجود غير منحصر بل مطلق هو عين كل معين فلم
يك شهيد الحضرة شهود نبيه ولا يعتقد الشهود لان الفكر لا يقتضيه ولهذا نهى النبى عليه
السلام عن الفكر فى الله فليس هذا المقلد مرادا فى الآية وأما المؤمن المعتقد للشهود فانه يطلب
الشهود أولا من طريق التخيل والتمثل ثم بالرؤية والتحقيق حتى يبلغ مقام الولاية فى التوحيد
ولهذا لا يتبرأ من أتباعهم لانه دعاهم الى الحق على بصيرة ويتبرأ المقيد عن أتباعهم لانه دعاهم
الى خلاف الواقع من التقييد (فحقق يا ولى ما ذكرته لك فى هذه الحكمة القلبية وأما
اختصاصها بشعيب فلما فيه من التشعيب أى شعبها لا تنحصر لان كل اعتقاد شعبة فهى شعب
كلها أعنى الاعتقادات) هذا وجه للاختصاص يناسب شعيبا باعتبار اسمه والمذكور فى أول
الفص يناسب باعتبار طريقته (فاذا انكشف الغطاء انكشف لكل أحد بحسب معتقده وقد
ينكشف بخلاف معتقده فى الحكم وهو قوله وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون فأكثرها
فى الحكم كالمعتزلى يعتقد فى الله نفوذ الوعيد فى العاصى اذا مات على غير توبة فاذا مات وكان
مرحوما عند الله قد سبقت له عناية بانه لا يعاقب وجد الله غفورا رحيما فبدا له من الله ما لم يكن
يحتسب) هذا ظاهر مما مر من التجلى فى صورة المعتقدات وأما التجلى فى صور غير المعتقدات فقد
يكون من تجلى الاسم الرحمانى لفائدة تعود الى العبد امامن باب الرحمة الامتنانية لعناية سبقت
فى حقه فيربح ويرزق الترقى وامامن اسمه العدل من باب المجازاة فيجزى بعمله والمآل الى
الرحمة هذا فيما يعتقد المعتقدون فى الحكم من الله عليهم (وأما فى الهوية فان بعض العباد

(وتقيد به) أى بالنظر الفكرى فى تحصيل المجهولات وقد أدرج فى هذا القسم المعتزلى ومن قلده فانهم ممن
قلدوا الفلاسفة فى التمسك فى تأويلات بعض الاخبار الالهية اهـ بالى

يعنى ان المتبوعين اما الرسل واما أصحاب النظر اما الرسل فهم لا يتبرؤن عن أتباعهم بل يشفعون فى عصاتهم
فلا يصح هذا السر فى حقهم فتعينت الآية لاصحاب النظر كالفلاسفة وأمثالهم لقلة صورهم الهم فى
الآخرة تبرؤا عن مقلديهم ولما كانت هذه المسئلة من أعظم مسائل العلوم الالهية وأركانها أودى
الطالب بتحقيقه فقال فحقق يا ولى أى يا صاحبى اهـ بالى

(فأكثرها) أى فأكثر اختلافات الاعتقاد حاصلة (فى الحكم) وأما الاختلافات فى الهوية فلا ينكشف الغطاء
الا بحسب الاعتقاد (فان بعض العباد الى قوله انحلت العقدة) وهى عقدة الاعتقاد وهى الحجاب على القلب

يجزم في اعتقاده أن الله كذا وكذا فاذا انكشف الغطاء رأى صورة معتقده وهي حق فاعتقدها وانحلت العقدة فزال الاعتقاد وعاد علما بالمشاهدة وبعد احتداد البصر لا يرجع كليل النظر فيبدو لبعض العبيد باختلاف التجلي في الصور عند الرؤية لانه لا يتكرر فيصدق عليه في الهوية وبدا لهم من الله في هويته مالم يكونوا يحتسبون فيها قبل كشف الغطاء) هذا من باب الاعتقاد في هويته والاول من باب الاعتقاد في حكمه فاذا تجلى الحق للعبد في صورة معتقده فكانت حقا فاعتقدها في الدنيا وانحلت العقدة أي عقيدته في التعين والتقيد عند كشف الغطاء في الآخر فزال الاعتقاد وصار علما بالمشاهدة وهذا باب الترقي بعد الموت لمن كان صحيح الاعتقاد ذا بصيرة فلا يرجع كليل النظر عند احتداد البصر وقد يبدو للبعض بعد التجلي في صورة معتقده تجل آخر لا من صورة معتقده بسبب اختلاف التجلي في الصور ولان التجلي لا يتكرر فيعرفه لرؤيته أولا فيصدق عليه في الهوية أيضا كما صدق في الحكم وبدا لهم من الله مالم يكونوا يحتسبون في الهوية قبل كشف الغطاء وهذا أيضا من الترقي بعد الموت وأما قوله ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضل سبيلا وقوله عليه السلام اذا مات ابن آدم انقطع عمله مما يدل على عدم الترقي بعد الموت فهو للمحجوبين الذين كانت أعينهم في غطاء عن ذكر الله من أهل الكفر والشرك وأما أهل الايمان الموحدون من المحققين والمقلدين الذين ألقوا السمع مع الحضور فلهم ترقيات بسبب ارتفاع حجبهم فيما بعد الموت وزوال موانعهم بالعفو والمغفرة واجتماعاتهم باهل الحق ممن كانوا يقلدونهم ويعتقدون فيهم ويحبونهم وامدادهم اياهم من أرواحهم في برازخهم كما حكى هذا الولي عن نفسه حالة اجتماعه بمن سلف من العرفاء المحققين وافادته اياهم من الحقائق والمعارف التوحيدية ماليس عندهم وحل عقدهم وامدادهم بما ترقوا به في الدرجات قوله (وقد ذكرنا صورة الترقي بعد الموت في المعارف الالهية في كتاب التجليات لنا عند ذكرنا من اجتمعنا به من الطائفة في الكشف وما أفدناهم في هذه المسئلة مما لم يكن عندهم ومن أعجب الامر أنه في الترقي دائما

المانع من الانكشاف (فزال الاعتقاد) لزوال العقد (وعاد) علم الاعتقاد (علما بالمشاهدة) فلم يبد لهم من الله مالم يكونوا بل كل ما بدا لهم من الله من هوية الحق في الصور فهو مما يحسبونه منه فيعتقدونه قبل كشف الغطاء فما هو المراد بقوله وبدا لهم من الله الآية (وبعد احتداد البصر) أي وبعد ظهور الحق للعباد بظهور تام (لا يرجع كليل النظر) أي لا يحصل الخفاء التام رد لقول أهل التناسخ ان العبد بعد الموت يأتي الى الدنيا مرارا فيكل نظاره عن الحق بعد احتداده لوقوع الحق في الخفاء التام فهم قسمان قسم قالوا بالتناسخ في حق الكمل لزعمهم انهم يأتون لتكميل الناقصين وقسم في جميع الافراد الانسانية وكلاهما مردود وقد يفهم من هذا المقام ان هذه الآية لا تصدق على أهل السنة فانهم وان أثبتوا للحق الصفات الثبوتية والسلبية في اعتقادهم لكنهم لم يحصروه بهذا الاعتقاد بل قالوا بعد تقييدا لحق بهذا الاعتقاد الحق منزه عن تصورات أذهاننا وتصديقاتنا فلو بدت فهذا صورة التعليم فيعم اعتقادهم في الدنيا جميع صور التجليات وان لم يشعروا بذلك (فلا يصدق عليهم في الهوية وبدا لهم من الله مالم يكونوا يحتسبون) بخلاف المعتزلة وغيرهم فانهم لحصرهم الهوية في اعتقادهم يصدق عليهم في لهوية (وبدا لهم من الله) فظهر من هذا الكلام ترقي العباد بالموت مؤمنا كان أو غير مؤمن لكنه لا ينفع ترقي من لا يقلد الانبياء ويدل على دلالته كلامه السابق على الترقي قوله وقد ذكرنا صورة الترقي اه بالي

(ومن أعجب الامور انه) أي الانسان ثابت (في الترقي دائما) من ابتداء سيره الى انتهائه بحسب العوام

ولا يشعر بذلك للطافة الحجاب ورقته وتشابه الصور مثل قوله وأتوا به متشابها) أى من أعجب أحوال الانسان انه فى الترقى دائما من أحوال استعداد عينه فان أحوال الاعيان أمور معلومة عند الله ثابتة فى القوة يخرجها الله الى الفعل دائما فيجعل من الاستعدادات الازلية الغير المجعولة استعدادات مجعولة غير متناهية بحسب الاطوار فى الدنيا والآخرة والبرزخ والحشر ودار الثواب وكثيب الرؤية وسائر المواطن من حيث لا يشعر ومن حيث يشعر ولما ثبت أن الوجود من حيث هو وجود واجب بذاته وكل ماوجد وجد به فلا يقبل العدم أبدا فهو مع الآنات يتجدد ويترقى فكل شئ فى الترقى مع الآن لانه دائم القبول للتجليات الالهية الوجودية أبد الآباد وبكل تجل يزداد قبوله لتجل آخر ولكنه قد لا يشعر بذلك لاحتجابه أو للطافة حجابه ورقته وقد يشعر لكونها تجليات علمية أو ذوقية خيالية أو مقامية أو وجدانية أو شهودية جمعا وجمع جمع أو أحدية جمع وفرق وقد تتشابه صور التجليات فلا تتميز ولا تنضبط كما فى الارزاق فى قوله كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذى رزقنا من قبل وأتوا به متشابها (وليس هو الواحد عين الآخر فان الشبيهين عند العارف أنهما شبيهان غيران وصاحب التحقيق يرى الكثرة فى الواحد كما يعلم ان مدلول الاسماء الالهية وان اختلفت حقائقها وكثرت انها عين واحدة فهذه كثرة معقولة فى عين الواحد فتكون فى التجلى كثرة مشهودة فى عين واحدة كما أن الهيولى تؤخذ فى حد كل صورة وهى مع كثرة الصور واختلافها ترجع فى الحقيقة الى جوهر واحد هو هيولاها فمن عرف نفسه بهذه المعرفة فقد عرف ربه فانه على صورته خلقه بل هو عين هويته وحقيقته) الضمير فى ليس هو يرجع الى الرزق وهو فصل والواحد خبر ليس وعين الآخر خبر بعد خبر أى وليس الرزق فى الازمنة رزقا واحدا حتى يكون هذا عين الآخر لان الشبيهين غيران عند أهل التحقيق متشابهان فكذلك التجليات المتعاقبات وأن بالفتح فى انهما مع اسمها وخبرها مبتدأ وخبره الظرف المقدم أو فاعل الظرف والجملة الظرفية خبران بالكسر وغيران بدل من شبيهان أو صفة بمعنى متغايران ويجوز أن يكون أنهما فى محل النصب على أنه مفعول العارف والالف واللام بمعنى الموصول وغيران خبران بالكسر والمعنى فان الشبيهين عند الذى يعرف أنهما شبيهان غيران فتكون عند ظرفا للمغايرة التى دل عليها غيران وفى بعض النسخ عند العارف من حيث انهما شبيهان فعلى هذا فالوجه هو الاول فالحقيقة واحدة والتعينات متعددة فيرى صاحب التحقيق كثرة التعينات فى العين الواحدة المتظاهرة فى صورة متشابهة غير متناهية كما ان مدلول القادر والعالم والخالق والرازق واحد بالحقيقة مع اختلاف معانيها وهو الله تعالى

باعتبار كل يوم هو فى شأن فيترقى الانسان من شأن الى شأن (ولا يشعر بذلك للطافة الحجاب) فان الترقى حجاب لطيف لا يشعر به صاحبه فى كل زمان فرد (وتشابه الصور مثل قوله وأتوا به متشابها) فى حق أهل الجنة فان عدم تميزهم بين الاثمار لاتيانها متشابهة فى الصور فلذلك قالوا عند الاتيان هذا الذى رزقنا من قبل اهـ بالى

(وليس هو) ضمير شأن اسم ليس (الواحد) مفسر له (عين الآخر) خبره أى وليس ذلك المشابه الواحد غير المشابه الآخر (وغيران وشبيهان) خبران فى انهما (فهذه) أى مدلول الاسماء (كثرة معقولة) أى تكون بالقوة (فى عين) أى حقيقة (الواحد) الواجب الوجود المشهود (فتكون) هذه الكثرة المعقولة (فى التجلى) أى فى الظهور اهـ بالى

فاختلاف

فاختلاف معانى الاسماء كثرة معقولة اعتبارية فى مسمى واحد العين أى واحد عينه لا كثرة
فى حقيقته فالتجلى فى صورة كل اسم كثرة مشهودة فى عين واحدة وكذا فى الذارات تكون
التجليات المتعاقبة المتشابهة واحدة بالحقيقة كثيرة بالتعينات على ما مثله فى الهيولى فانك
تأخذها فى حد كل صورة من الصور الجوهرية فتقول ان الجسم جوهر ذو مقدار والنبات جسم
نام والحجر جسم جامد ثقيل صامت والحيوان جسم نام حساس متحرك بالارادة والانسان حيوان
ناطق فقد أخذت الجوهر حد الجسم والجسم الذى هو الجوهر فى حد سائرها فيرجع الجميع الى
الحقيقة الواحدة التى هى الجوهر فمن عرف نفسه بهذه المعرفة أى بانها حقيقة الحق الظاهرة فى
هذه الصورة وجميع صور الاشياء الى ما لا يتناهى فقد عرف ربه خصوصا الانسان الكامل فانه
مع كونه غير حقيقة خلقه على صورة الحضرة الالهية بجميع أسمائها (ولهذا ما عثر أحد من
العلماء على معرفة النفس وحقيقتها الا الالهيون من الرسل والاكابر من الصوفية وأما أصحاب
النظر وأرباب الفكر من القدماء والمتكلمين فى كلامهم فى النفس وماهيتها فما منهم من عثر
على حقيقتها ولا يعطيها النظر الفكرى أبدا) لكون الفكر محجوبا بالتقييد كما ذكر (فمن طلب
العلم بها من طريق النظر الفكرى فقد استسمن ذا ورم ونفخ فى غير ضرم لا جرم انهم من الذين
ضل سعيهم فى الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا فمن طلب الامر من غير طريقه فما
ظفر بتحقيقه) هذا ظاهر (وما أحسن ما قال الله تعالى فى حق العالم وتبدله مع الانفاس فى خلق
جديد فى عين واحدة فقال فى حق طائفة بل أكثر العالم بل هم فى لبس من خلق جديد فلا
يعرفون تجديد الامر على الانفاس) الطائفة المقول فى حقهم هذا هم أهل النظر وتبدل العالم مع
الانفاس وكونه على الانفاس فى خلق جديد مع أن العين الواحدة التى هى حقيقة الحق بحالها
هو ان العالم بمجموعه متغير أبدا وكل متغير يتبدل بعينه مع الآنات فيكون فى كل آن متعينا
غير المتعين الذى هو فى الآن الآخر مع أن العين الواحدة التى يطرأ عليها هذه التغيرات بحالها
فالعين الواحدة هى حقيقة الحق المتعينة بالتعين الاول ومجموع الصور أعراض طارئة متبدلة
متبدلة فى كل آن وهم لا يعرفون حقيقة ذلك فهم فى لبس من هذا التجدد الدائم فى الشكل فالحق
مشهود دائما فى هذه التجليات المتعاقبة والعالم مفقود أبدا لفنائه فى كل طرفة وحدوثه فى صورة
أخرى (لكن عثرت عليه الاشاعرة فى بعض الموجودات وهى الاعراض وعثرت عليه الحسبانية فى
العالم كله وجهلهم أهل النظر بأجمعهم ولكن أخطأ الفريقان اما خطأ الحسبانية فبكونهم
ما عثروا مع قولهم بالتبدل فى العالم بأسره على أحدية عين الجوهر المعقول الذى قبل هذه الصورة
ولا يوجد الا بها كما لا تعقل الا به فلو قالوا بذلك فازوا بدرجة التحقيق فى الامر وأما الاشاعرة فما
علموا أن العالم كله مجموع أعراض فهو يتبدل فى كل زمان اذ العرض لا يبقى زمانين) الحسبانية
السوفسطائية ومذهبهم ان العالم يتبدل مع الآنات لكنهم ما أثبتوا الحقيقة الاحدية التى هى

(ولهذا) أى ولاجل ان حقيقة النفس عين هوية الحق اه ولما فرغ من بيان تقلبات القلب وأحواله
شرع فى تبدلات العالم لكونه نوعا من التقلب وقال (وما أحسن ما قال الله اه بالى
أى على تجديد الخلق وتبدل العالم الاشاعرة فانهم قالوا العرض لا يبقى زمانين وجهلهم أهل النظر من
التجهيل أى الحسبانية مع أنهم علموا الامر فى ذلك على ما هو عليه اه بالى
فخطأ الحسبانية فى أمر واحد والاشاعرة فى أمرين اه بالى

وجه الحق بالحقيقة وهي التي تتبدل عليها صور العالم فغابوا عن الحق وتجلياته الغير المتناهية والحقيقة مع التعين الاول اللازم للعلم بذاته هي عين الجوهر المعقول الذي قبل هذه الصورة المسماة بها لما وهو المسمى بالعقل الاول وأم الكتاب وه وروح العالم فلا يوجد العالم الا به وتانيث الضمير وتذكيره في بها وبه باعتبار العين والجوهر وبالحقيقة هي المرآة الاولى التي ظهر وجه الحق فيها ولولا ذات الحق لما وجدت ولكن لما كان هذا الجوهر معقولا غير مشهود الا من غيبه شهادة كان الحق مشهودا في العالم وهو كالمرآة الثانية في التحقيق والمرآة الاول بالنسبة الى أهل البصر كما أن روحه هي المرآة الاولى لاهل البصيرة وكما لا توجد صور العالم الا بذلك الجوهر فكذلك لا يعقل الا به لانه العاقل والمعقول فلو عرفت الحسبانية تلك الحقيقة لفازوا بدرجة التحقيق في معرفته وأما الاشاعرة فلم يعرفوا حقيقة العالم وان العالم ليس الا مجموع هذه الصور التي يسمونها أعراضا وأثبتوا جواهر ليست بشئ ولا وجود لها وغفلوا عن العين الواحدة الظاهرة في هذه الصور وحقيقتها التي هي هوية الحق فذهبوا الى تبدل الاعراض في الآنات فظهر خطأ الفريقين من أهل هذا الشان (و يظهر ذلك في الحدود للاشياء فانهم اذا حدوا الشئ تبين في حدهم كونه) اي كون ذلك الشئ (الاعراض وان هذه الاعراض المذكورة في حده عين هذا الجوهر وحقيقته القائم بنفسه ومن حيث هو عرض لا يقوم بنفسه فقد جاء من مجموع ما لا يقوم بنفسه من يقوم بنفسه) أي عند الاشاعرة فان من حد الانسان قال انه حيوان ناطق ومعنى الناطق انه ذو نطق ولاشك ان مفهوم ذو نسبة والنسبة عرض والنطق الثابت له بواسطة هذه النسبة عرض زائد على حقيقة الحيوان خارج عنه فان الانسان حيوان مع عرضين ثم حد الحيوان يقال انه جسم نام حساس متحرك بالارادة فعناه جسم ذو نمو وحس وحركة ارادية والكلام في النسبة وما يلحق الجسم بواسطتها كما في حد الانسان فثبت أنها عوارض للجسم وأعراض عرضت له والجسم عندهم جوهر متحيز قابل للابعاد الثلاثة كما أورده الشيخ رضي الله عنه بقوله (كالتحيز في حد الجوهر القائم بنفسه الذاتي وقبوله للاعراض حد له ذاتي ولاشك أن القبول عرض اذ لا يكون الا في قابل لانه لا يقوم بنفسه وهو ذاتي الجوهر) أي عرض ذاتي عندهم؛ والتحيز عرض لا يكون الا في متحيز فلا يقوم بنفسه أوليس التحيز والقبول بأمر زائد على عين الجوهر المحدود لان الحدود الذاتية هي عين المحدود وهويته) يعني حد الجسم جوهر ذو تحيز وذو قبول والتحيز والقبول عرضان كماذكر ذاتيان ولهذا قيد التحيز بقوله الذاتي فتبين أن الذاتيات المذكورة عندهم في الحدود كلها أعراض ومعنى قوله وليس التحيز والقبول بأمر زائد على عين الجوهر المحدود أن الجوهر المحدود عندهم هو الجسم وهما ذاتيان له والذاتي جزء الماهية والمتحيز القابل ليس الا نفس

(و يظهر ذلك) ان العالم كله أعراض أو خطأ الاشاعرة في الحدود للاشياء اه بالي

(فان قلت) لا نسلم ان السكون والوجود عرض بل هو جوهر قائم بالذات موجود في الخارج (قلت) قد ثبت عند أهل النظر ان الوجود والجوهر والذات من المعقولات الثانية فكيف يكون موجودا خارجيا (لا يقال) ان المذكورات التي هي من المعقولات الثانية مطلقاتها فلا كلام فيها بل البحث في المقيدات فلا نسلم انها اعراض فلنا ان حقيقة وجود الممكنات لولا التوحيد الالهي الذي هو اقتران الوجود للماهية تقتضي العدم والاقتران نسبة عدمية والموجودية تعني هذا الانتساب نسبة غير محققة في الخارج فليس الوجود الا نسبة واضافة حتى اذا أدركتها حق الادراك وجدتها أحوال الذات الامر وأوصافه (شرح)

الجوهر مع هذين الاعتبارين أعني التميز والقبول وهما نسبتان لا وجود لهما في الخارج اذ لا عين لهما فيه فهما عين الجوهر في الخارج وهويته لا أمر زائد عليه فيه بل في العقل فالذاتيات التي هي أجزاء المحدود عندهم ليس الا اعتبارات وعوارض والمأخوذ في تعريف الجوهر ليس بحد لان الموجود لا في موضوع معناه شيء ذو وجود قائم بنفسه غير محتاج الى محل وهو الحق نفسه فما توهموه انه جوهر غير الحق مجموع أعراض والاعراض لا تبقى زمانين (فقد صار ما لا يبقى زمانين) وهو مجموع الاعراض (يبقى زمانين وأزمنة) على زعمهم (وعاد ما لا يقوم بنفسه) من مجموع الاعراض (يقوم بنفسه عندهم ولا يشعرون لما هم عليه) من التناقض بالخلف (وهؤلاء هم في لبس من خلق جديد وأما أهل الكشف فانهم يرون الله تعالى يتجلى في كل نفس ولا تكرر للتجلي) فان الحقيقة من حيث هي هي لها تجل واحد أزلا وأبدا فلا تكرار فيه وأما بحسب التعينات الغير المتناهية فمحال ان المتعين الزائد والمتعين الفاني عين المتعين الحادث والمتعين الموجود في الآن الآتي فهو خلق جديد ليس بتكرار أيضا وهو معنى قوله (ويرون أيضا شهودا ان كل تجل يعطي خلقا جديدا ويذهب بخلق فذهابه هو الفناء عند التجلي والبقاء لما يعطيه التجلي الآخر فافهم) فان ألفاظ الكتاب ظاهرة ومن معرفة الخلق الجديد وكون الجوهر المختلف مجموع أعراض عرضت للعين الواحد يعرف سر البعث والحشر وأن الصور في النسبة الآخرة تتغير وتتبدل كما قال عليه السلام يحشر بعض الناس على صورة تحسن عندها القردة والخنازير فعليك بالتقوى والله الهادي

(فص حكمة ملكية في كلمة لوطية)

انما اختصت الكلمة اللوطية بالحكمة الملكية لان الملك هو القوة والشدة والغالب على لوط وقومه هو الشدة والقوة ألا ترى الى قوله لو أن لي بكم قوة أو آوي الى ركن شديد فالتجأ من الشدة التي كان يقاسيها من قومه الى الركن الشديد الذي هو الله تعالى فاستأصلهم بشدة العذاب جزاء وفاقا (الملك القوة والشدة والمليك الشديد يقال ملكت العجين اذا شددت عجنه قال قيس ابن الحطيم يصف طعنته تظم

ملكت بها كفي فانهرت فتقها * يرى قائم من دونها ما وراءها

أي شددت بها كفي يعني الطعنة فهو قول الله تعالى عن لوط عليه السلام لو أن لي بكم قوة أو آوى

قوله (ولا يشعرون لما هم عليه) من الخطا وهو المناقضة والمخالفة لما ذهبوا اليه فانهم قالوا العالم اما قائم بنفسه أو غير قائم بنفسه الاول الجوهر والثاني العرض ثم قالوا بتبدل العرض لا الجوهر وعرفوا الجوهر بالعرض فكان الجوهر عين العرض لاتحاد الحد والمحدود فقد لزمهم بمقتضى حدودهم بان العالم كله عرض قائم بذاته تعالى يتبدل في كل آن لكنهم لا يشعرون لما لزمهم من المحذور بمقتضى حدودهم (وهؤلاء) أي طائفة المحجوبين (هم في لبس من خلق جديد) ولا يتكرر التجلي لحصول الفناء والبقاء في كل آن فينافي التكرار اه (فذهابه) أي فذهاب الخلق السابق (هو الفناء عند التجلي) اللاحق لكن لما كان التجلي من جنس الاول التبس الامر على المحجوبين ولا يشعرون التجدد (والبقاء لما يعطيه التجلي الآخر) وهو التجلي الموجب للبقاء بالخلق الجديد (فافهم) ان الامر ما نقول دون غيره اه بالي

الملك بفتح الميم وسكون اللام الشدة (يصف طعنته) بشدة ضربه العدو بالرمح (فانهرت فتقها) أي فاوسعت فتق الطعنة حتى (يرى قائم من دونها ما وراءها) أي يرى القائم ما وراء الطعنة من جانب آخر اه (لو ان لي قوة) بمقاومتكم (أو آوي) أي التجئ

الى ركن شديد فقال صلى الله عليه وسلم يرحم الله أخى لوطا لقد كان يأوى الى ركن شديد فنبه صلى الله عليه وسلم أنه كان مع الله من كونه شديدا والذى قصده لوط عليه السلام القبيلة بالركن الشديد والمقاومة بقوله لوأن لى بكم قوة وهى الهمة ههنا من البشر خاصة) فهو أى الشدة والقوة الهمة القوية الشديدة أى لوأن لى بكم قوة من الهمة القوية أفانى مكم بها وأقاو يكم أو آوى الى جانب قوى هو القبيلة ظاهرا والله تعالى حقيقة وباطنا ولهذا قال عليه السلام لقد كان يأوى الى ركن شديد من اسمه القوى الشديد ولو لم يتأيد بالقوى الشديد لما قهر الاعداء فكان هذا القول يقينا من قوى شديد بالله أى بقوة همته المتأيدة بالقوى الشديد فيهم فاهلكهم ولما كان نظر لوط الى مظاهر القوة والشدة من حيث انه أضاف القوة الى نفسه وقصد بالركن القبيلة قيد الشيخ قدس سره الهمة هنا بقوله من البشر خاصة وقال (فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن ذلك الوقت يعنى من الزمان الذى قال فيه لوط عليه السلام أو آوى الى ركن شديد ما بعث نبي بعد ذلك الا فى منعة من قومه فكان يحميه قبيلته كابى طالب مع رسول الله) يعنى من قوة همته وتأثير باطنه (فقوله لوأن لى بكم قوة لكونه) أى لكون لوط عليه السلام (سمع الله تعالى يقول الله الذى خلقكم من ضعف بالاصالة ثم جعل من بعد ضعف قوة فعرضت القوة بالجعل فهى قوة عرضية ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة فالجعل تعلق بالشيبة وأما الضعف فهو رجوع الى أصل خلقه وهو قوله خلقكم من ضعف فرده لما خلقه منه كما قال ثم يرد الى أرذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيأ فذكر انه رد الى الضعف الاول فحكم الشيخ حكم الطفل فى الضعف) أى سمع لوط عليه السلام سمع روحه من الله تعالى قوله الذى خلقكم من ضعف فحقق ان الممكن لا وجود له بالاصالة فلا قوة له فأصله الضعف حين خلق من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم يخرجكم طفلا فالضعف له ذاتى بمقتضى طبيعة الامكان ومقتضى أصل خلقته الجمادية والقوة عارضية بالجعل والجعل الثانى هو القدر المشترك بين الرد الى الضعف الاصلى واحداث الشيبة فان كليهما جعل والجعل بمعنى الفعل كما فى قوله تعالى انى جاعل فى الارض خليفة أورد الجعل للقدر المشترك بين الخلق والابداع وانما قال فالجعل تعلق بالشيبة لان الضعف يتبعه طبعا ولهذا وصفه بالرجوع الى أصل خلقه ثم لما تبين ان الرجوع انما هو بتبعية الشيب المجعول مجعول فسره بالرد الى ما خلقه منه لاشتراك الرد والاحداث فى معنى الجعل والباقى ظاهر والمقصود أن القوة للخلق عارضى ولهذا أو رد لو الامتناعية اشارة منه الى محض التوحيد وأن لا جعل

(الى ركن شديد) الى قبيلة غالبة على الاعداء اه (انه كان مع الله من كونه شديدا) فكان غالبا على أعدائه مع نصرة الله (من ركن شديد) فكان له أبو طالب ركنا شديدا اه والهمة القوة الروحانية المؤثرة فى النفوس لا القوة الجسمانية فانها أقوى تأثيرا من الجسمانية اه بالى فالضعف منشأ ومبدأ للخلق (فالجعل تعلق بالشيبة) لكونها أمرا وجوديا عرضيا كالقوة وأوجدها الحق تعالى بالخلق الجديد (وأما الضعف فهو رجوع) وهو عدم القوة فلا يتعلق الجعل به فان قيل ان تعلق الجعل بما ظاهر فى الآية قلنا لما كان الشيب صفة عارضة للانسان اعتبر الشيخ تعلق اليه بمعنى الايجاد ولما كان الضعف وصفا أصليا له اعتبر تعلقه اليه بمعنى الرد الى أصله لذلك قال (فرده لما خلقه منه) وهو الضعف والشيبة سبب موجب لرد الشئ الى أصله وهو الضعف وأورد دليلا على ان الضعف بعد القوة رد على أصله لا يتعلق به الجعل قوله تعالى كما قال (ثم يرد الى أرذل العمر) اه بالى

ولا قوة الا بالله (وما بعث نبي الا بعد تمام الاربعين وهو زمان أخذه في النقص والضعف فلهذا قال لو أن لي بكم قوة مع كون ذلك يطلب همة مؤثرة) انما بعث بعد تمام الاربعين لان القوة النورية قبله مغمورة في مقتضيات الخلقة وأحكام الفطرة مغلوبة بأوصاف النشأة فانصبغ النور بالظلمة ولهذا غلب السواد على الشعرة فلما ذهبت القوى الطبيعية وظهر ضعف القوى الجسمانية لكونها متناهية اشتد سلطنة القوة الفطرية وظهر سلطان النور الالهي فغلب البياض بحكم العكس على سواد الشعر وحان وقت تأثير الهمة بالقوة الالهية برجوع حجابيات الخلقة الى الضعف الاصلي وبروز الحقيقة الالهية والقوى الروحانية من الحجاب ورجوعا الى التأثير الاصلي فتمنى بلو الامتناعية بالتشبيه اليه لان القوى لله لا له فان أصل وضعها للامتناع واستعيرت للتمني الدال على طلب الهمة المؤثرة فالقوة ليست له من حيث انه خلق سيما عند ضعف الخلقة ونقصانها عند الاربعين وهي له من حيث انه حق ؛ فان قلت وما يمنعه من الهمة المؤثرة وهي موجودة في السالكين من الاتباع فالرسل أولى بها قلت صدقت ولكن نقصك علم آخر وذلك أن المعرفة لا تترك للهمة تصرفا فكلما علت معرفته نقص تصرفه بالهمة وذلك لوجهين الوجه الواحد لتحققه بمقام العبودية ونظره الى أصل خلقه الطبيعي) فان أصله الضعف وللعبد قبول أمر السيد وامتثاله وانما الفعل للسيد وحده (والوجه الآخر أحدية المتصرف والمتصرف فيه فلا يرى على من يرسل همته فيمنعه ذلك) الرؤية من أفعال القلوب علقت بمن الجملة لما في من من الاستفهام فلا يرى على من يرسل همته اذ ليس ثمة أحد غيره ويجوز أن يكون من رؤية البصر والمفعول محذوف لدلالة أحدية المتصرف والمتصرف فيه عليه أي فلا يرى أحدا والجملة بيان لعلة امتناع التصرف ولا اقتضاء رؤية وجود المتصرف فيه أي على أي شئ أو على أي أحد يرسل همته اذ ليس ثمة غيره ثم قال فيمنعه ذلك والوجه الثاني وهو شهود أحدية المتصرف والمتصرف فيه كما يمنع من التصرف فقد يقتضي التصرف لانه واقع في نفس الامر اذ ليس في الوجود الا الحق وحده والتصرف واقع فلو تصرف العارف بالاحدية المذكورة ما كان ذلك التصرف الا للحق ولا سيما العبد الكامل فانه هو الذي له جميع ما لله من حقائق الاسماء الالهية وما للعبد من الصفات العبدانية باحدية العين والا لم يكن كاملا لكن لا يكون ذلك بارسال الهمة وتسليطها لئلا يضره ويخل بمقام العبودية بل باظهار الحق ذلك منه وظهوره تعالى على مظهره بالتصرف من غير تعبد منه بذلك ولا ارسال همة ولا تسليط نفس ولا ظهورية فالمانع بالحقيقة هو الوقوف في مقام العبودية الذاتية ورد أمانة الربوبية العرضية الى الله تأدبا بآداب أهل القرب فلا يتعدى للتصرف والتسخير ويتوجه بالكلية الى الله الواحد الاحد المتفرد بالتدبير والتقدير (وفي هذا المشهد يرى أن المنازع له ما عدل عن حقيقته التي هو عليها في حال ثبوت عينه وحال عدمه فما ظهر في الوجود الا ما كان له في حال العدم في الثبوت فما تعدى حقيقته ولا أخل بطريقته فتسمية ذلك نزاعا انما هو أمر عرضي أظهره الحجاب الذي على أعين

(ولهذا) أي ولاجل ادراك لوط معنى قول الله تعالى بالنور الالهي (قال لو أن لي بكم) فظهر ان ما طلبها لوط ليست بقوة جسمانية اه بالي

(فتسمية ذلك نزاعا) مطلقا وانما لمنا مطلقا لان أهل الله سموه نزاعا بحسب الامر التكليفي ولا يسمى نزاعا بحسب الامر الارادي وأما أهل الحجاب فيسمون نزاعا مطلقا اه (أظهره الحجاب) المانع للاطلاع على سر

الناس كما قال الله تعالى ولكن أكثر الناس لا يعلمون يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون) يعني ان العارف في هذا الشهود وهو شهود أحدية العين مطلع على سر القدر يرى ان المنازع على صراط ربه ما عدل على علم الله منه وعما اقتضاه عله في حال ثبوتها فليس هو نزاع في الحقيقة بل هو فيما يفعله كهذا العارف فيما يفعله والحجاب الحاجب للناس عن اطلاعهم على حقيقة الامر اقتضى أن يسمى ذلك نزاعا لما بينهما من الخلاف (وهو من المقلوب فانه من قولهم قلوبنا غلف أي في غلاف وهو الكن الذي يستره عن ادراك الامر على ما هو عليه فهذا وأمثاله يمنع العارف من التصرف في العالم) وهو أي كونه نزاعا من باب المقلوب الذي قلبه أصحاب الحجاب من حقيقته لانه وفاق لما كان عليه عينه في حال الثبوت ولكن لما كانت قلوبهم في أكنة مما عليه الامر في نفسه حسبوا ان الحق الثابت في نفس الامر خلافه فسموه بالنسبة اليه نزاعا وليس به في نفس الامر فاما كان العارف يرى ذلك وفاقا لما في علم الله ولما في عينه منعه من التصرف في العالم بدفعه وقهره واهلاكه (قال الشيخ أبو عبد الله بن القائد للشيخ أبي السعود بن الشبلي لم لا تتصرف فقال أبو السعود تركت الحق يتصرف لي كما يشاء يريد قوله تعالى آمرا فاتخذه وكيلا فالوكيل هو المتصرف ولا سيما وقد سمع أن الله يقول وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه فعلم أبو السعود والعارفون أن الامر الذي بيده ليس له وأنه مستخلف فيه ثم قال له الحق هذا الامر الذي استخلفتك فيه وملكتك اياه اجعلني واتخذني وكيلا فيه فامتثل أبو السعود أمر الله فاتخذه وكيلا فكيف يبقى لمن يشهد مثل هذا الامر همة يتصرف بها والهمة لا تفعل الا بالجمعية التي لا متسع لصاحبها الى غير ما اجتمع عليه وهذه المعرفة تفرقه عن هذه الجمعية فيظهر العارف التام المعرفة بغاية العجز والضعف قال بعض الابدال للشيخ عبد الرزاق قل للشيخ أبي مدين بعد السلام عليه يا أبا مدين لم لا يعتاص علينا شيء وأنت تعتاص عليك الاشياء ونحن نرغب في مقامك وأنت لا ترغب في مقامنا) هذا كله غني عن الشرح ومن ههنا كلام الشيخ (وكذلك كان) أي كان تعتاص عليه الامور (مع كون أبي مدين كان عنده ذلك المقام وغيره ونحن أتم في مقام الضعف والعجز منه ومع هذا قال له هذا البدل ما قال وهذا من ذلك القبيل أيضا) أي وما نحن فيه من العجز من كمال المعرفة أيضا (قال صلى الله عليه وسلم في

القدر ويزعمون ان الناس كلهم قابل للهداية واتباع الرسل وما علموا ان كلا موافق لطريقه في الازل باقتضاء أعيانهم الثابتة في العلم لذلك يسمون عدم الطاعة في الظاهر نزاعا ومخالفة مطلقا ولو علموا الامر لسموا نزاعا من وجه واتباعا من وجه فقلب اللام والفاء بالقلب المكاني فكان أصل غافلون غالفون أي غالفون قلوبهم في غلاف الحجاب وهو الكن الذي يستره أي يستر الذاب لقوله تعالى وجعلنا على قلوبهم أكنة (فهذا) أي التحقق بمقام العبودية والنظر الى أصل الخلقة والاطلاع على أحدية المتصرف والمتصرف فيه وأمثاله (يمنع العارف من التصرف بالهمة) في العالم اه بالي

(لم لا يعتاص علينا شيء) اذا أردنا حصوله يحصل بتصرفنا ويلين لنا ولا ينازعنا (وأنت تعتاص عليك الاشياء) أي لا تتبع على مرادك يعني نحن نتصرف وأنت لا تتصرف (وهذا) أي الذي منع أبا مدين من التصرف (من ذلك القبيل) أي من قبيل ما منع أبا السعود وأمثاله من التصرف وهو المعرفة التامة (أيضا) كأبي السعود وغيره اه فظهر ان البدل الذي قال لابي مدين نقص من المعرفة ولو علم ما قاله له لعلم ان العارف لا يتصرف بالاختيار بل بالجبر والامر من الله اه بالي

هـذا المقام عن أمر الله له بذلك ما أدرى ما يفعل بى ولا بكم ان أتبع الا ما يوحى الى فالرسول بحكم ما يوحى اليه به ما عنده غير ذلك فان أوحى اليه بالتصرف بجزم تصرف وان منع امتنع وان خير اختار ترك التصرف) تأدبا بآداب العبودية فى مقام الاستقامة وملازمة لماله ذاتى وتفويضا للتصرف الى من له تصرف ذاتى (الا أن يكون ناقص المعرفة) أى ان يكون المخير ناقص المعرفة فاختاره وذلك اما العدم علمه بان التصرف والتأثير مخصوص بالحضرة الالهية وأنه ذاتى للحق عارضى للعبد وان الوقوف مع العبودية للعبد أولى لان الوقوف مع الذاتيات والظهور بها أعلى وأشرف من الظهور بالامور العرضية واما العدم التأدب والمعرفة بان مراعاة الآداب مع الحضور الالهية أولى بالعبد وان اتخذ الله وكيلا فيما استخلفه فيه أعلى مقام العبد ولهذا كان الرسل خصوصا أكملهم وخاتمهم محمدا صلى الله عليه وسلم بحكم ما يوحى اليه فى التصرف وتركه فان الادب يقتضى الطاعة وان أوحى اليه بالتخيير علموا ان الاولى به لو كان خلاف التخيير لما خيروا وأمروا ابما هو خير فرأوا التخيير ابتلاء وعلموا ان الخيرة فى الادب والوقوف مع مقتضى الحقائق والذاتيات (قال أبو السعود لاصحابه المؤمنين به ان الله أعطانا التصرف منذ خمس عشرة سنة وتركناه تظرفا هذا لسان ادلال وأما نحن فما تركناه تظرفا وهو تركه ايثارا وانما تركناه لكمال المعرفة فان المعرفة لا تقتضيه بحكم الاختيار فمتى تصرف العارف بالهمة فى العالم فعن أمر الهى وجبر لا باختيار ولا شك ان مقام الرسالة يطلب التصرف لقبول الرسالة التى جاء بها فيظهر عليه ما يصدق عند أمته وقومه ليظهر دين الله والولى ليس كذلك ومع هذا فلا يطلبه الرسول فى الظاهر لان للرسول الشفقة على قومه فلا يريد ان يبالغ فى ظهور الحجة عليهم لان فى ذلك هلاكهم فيبقى عليهم وقد علم الرسول أيضا ان الامر المعجز اذا ظهر للجماعة فمنهم من يؤمن عند ذلك ومنهم من يعرفه ويجحده ولا يظهر التصديق به ظلما وعلوا وحسدا ومنهم من يلحق ذلك بالسحر والايهام فلما رأت الرسل ذلك وأنه لا يؤمن الا من أنار الله قلبه بنور الايمان ومتى لم ينظر الشخص بذلك النور المسمى ايمانا فلا ينفع فى حقه الامر المعجز فقصرت الهمم عن طلب الامور المعجزة لما لم يعم أثرها للناظرين ولا فى قلوبهم كما قال فى حق أكمل الرسل وأعلم الخلق وأصدقهم فى الحال انك لا تهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء ولو كان للهمة أثر ولا بد لم يكن أحد أكمل من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا أعلى ولا أقوى همة منه وما أثرت همته فى اسلام أبى طالب عمه وفيه نزلت الآية التى ذكرناها وكذلك قال فى الرسول ما عليه الا البلاغ وقال ليس عليك هداهم ولكن الله يهدى من يشاء وزاد فى سورة القصص وهو أعلم بالمهتدين أى بالذين أعطوه العلم بهدايتهم فى حال عدمهم باعيانهم الثابتة فاثبت ان العلم تابع للمعلوم فمن كان مؤمنا فى ثبوت عينه وحال عدمه ظهر بتلك الصورة فى حال وجوده وقد علم الله ذلك منه انه هكذا يكون فلذلك قال وهو أعلم بالمهتدين فلما قال مثل هذا قال أيضا ما يبدل القول لدى لان قولى على حد علمى فى خلقى وما أنا بظلام للعبيد أى ما قدرت عليهم الكفر الذى يشقيهم ثم طلبتهم بما ليس فى وسعهم أن يأتوا به بل ما عاملناهم الا بحسب ما علمناهم وما علمناهم الا بما أعطونا من نفوسهم مما هم عليه

ولما كان ايضاح هذه المسئلة موقوفا على بيان سر القدر بينه بقوله (وزاد) الحق تعالى فى أثر الهمة (فى سورة القصص) اه (ثم طلبتهم بما ليس فى وسعهم) حتى أكون ظالما فكان أمر الحق بهم بما ليس فى وسعهم من أحوال عينهم الثابتة وهذا هو الكلام الذى قطع عرق الجبر عن كليته فلا ظلم أصلا فلا

فان كان ظلم فهم الظالمون ولذلك قال ولكن كانوا أنفسهم يظلمون فما ظلمهم الله كذلك ما قلنا لهم الا ما أعطته ذاتنا أن نقول لهم وذاتنا معلومة لنا بما هي عليه من أن نقول كذا ولا نقول كذا فما قلنا الا ما علمنا ان نقول قلنا القول منا ولهم الامتثال وعدم الامتثال مع السماع منهم) هذا كلام ظاهر اللفظ والمعنى حاصله ان كمال المعرفة والعلم بحقائق الامور يقتضي حفظ الادب مع الله تعالى وعدم الظهور بالتصرف وارسال الهمة على شئ فان العارف المحقق يعلم أنه لا يظهر في الوجود الا ما كان في العلم الازلي وما كان في العلم أن يقع لا بد أن يقع وما كان فيه أن لا يقع فمحال أن يقع فالامر بين فاعل عالم بما في قوة القابل والقابل لا يقبل الا ما في استعداده الذاتي الغير المجعول فعلى أي شئ يرسل الهمة وأي فائدة في ارسالها فان المعلوم وقوعه أولا وقوعه لا يتغير بهمته ولا يتأخر عن وقته المقدر فيه ولا يتقدم عليه والقابل لا يقبل الا ما علم الفاعل أن يقبله والفاعل لا يفعل الا ما يقتضي قبوله فان الاعيان مقتضية بما تجري عليها حالة الوجود من الازل الى الابد والفاعل العالم لا يعلم منها الا ذلك والنسب الاسمائية مؤثرة فيها بمقتضى العلم والقبول فلذلك قال ما قلنا لهم الا ما أعطته ذاتنا ان نقول لهم فان الاعيان عين الذات الاحدية المتجلية بصورها وذاتنا معلومة لنا بما هي عليه من أن نقول كذا ولا نقول كذا لان علمه بذاته علمه بالاعيان كلها فقوله للاعيان بالكون على ماهي عليه مقتضى علمه والامتثال وعدم الامتثال مع سماع القول منهم مبني على ما فيها وعلم منها أزلا

(فالكل منا ومنهم * والاخذ عنا وعنهم)

منا من حيث حضرتنا الاسمائية ومنهم من حيث الاعيان الظاهرة بالوجود الحق المظهرة لحقائق الاسماء على قابلياتها واستعداداتها الذاتية وأخذ العلم الحقيقي عنا فانا نعطي من فضلنا ما نشاء من نشاء كما قال ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وعنهم أي العلم ماخوذ من الاعيان المعلومة وهي نحن فان العلم منه أولا بذاته ثم بالاعيان التي هي مظهر حقائق ذاته والعلم بالاعيان ليس الا علمه بذاته اذ لا معلوم الا هو

(ان لم يكونوا منا * فنحن لا شك منهم)

كان مع اسمها مقدرة بعد ان كما في قولهم ان خيرا فخير والاسم ضمير الشأن أو ضمير الاعيان أي ان كان الامر والشأن لا تكون الاعيان منا سر الاسماء بان ظهرت منا ولم تقتضينا فنحن لا شك منهم

جبرة قطعا لا صرفا ولا متوسطا ذما آل الجبر الظلم اه (كذلك ما قلنا لهم) المراد من القول التكاليف الشرعية فلما أعطى الحق لهم ما طلبت ذواتهم من الكفر والايمان كذلك أعطى الحق لذاته تعالى ما اقتضت ذاته من القول كذا وعدم القول كذا اه بالي

(والكل منا ومنهم) أي القول والامتثال وعدم الامتثال من الحق من وجه ومن العبد من وجه (والاخذ) أي التعذيب بان لم يمتثل الامر التكليفي عن الحق ومن العبيد بهم كانوا منا اه (ان لم يكونوا منا فنحن لا شك منهم) تحقيقا للعبودية والربوبية فانه اذا لم يكن الحق منهم على تقدير عدم كونهم من الحق لم تتحقق الربوبية والعبودية فيكون الحق منهم بحال الضرورة فكان امن الحق والحق ليس منهم أو معناه فالكل أي اعطاء الكل منا ومنهم والاخذ أي أخذ الكل عنا وعنهم فكان الحق معطيا وآخذا والعبد كذلك فهذا هو المعاملة بين الرب والعبد ان لم يكونوا يأخذون منا ما لم يعطوناه قبله فنحن لا شك نأخذ عنهم ما أعطاه لم قبله وهو العلم فان علمه بهم باخذ عنهم ولم يعط قبل ذلك العلم لهم لان علمه تعالى تابع لمعلومه بخلاف العبد فانه لا يمكن له أن يأخذ عن الحق ما لم يعطه للحق قبله الا الوجود بل الوجود عليهم من الحق على حسب طلبهم اه بالي

ومن حقائقهم فان الاسماء بسبب الذات أى حقائق الاعيان فلا يتحقق الا بها وان كان الاعيان لا يكونون فى الوجود مناوعلى صورنا وبحسبنا فنحن لاشك منهم ومن حقائقهم وبحسبهم فان الاعيان يسمون باسماء الحق (فتحقق ياولى هذه الحكمة الملكية من الكلمة اللوطية فانها الباب المعرفة) أى خلاصة المعرفة والعلم الحقيقى بسر القدر الموجب لاقامة أعذار الخلائق كلهم (فقد بان لك السر وقد اتضح الامر وقد أدرج فى الشفع الذى قيل هو الوتر) أى ظهر لك سر القدر واتضح الامر لوجود الحق انه بحسب ذلك السر وان الداخل الحق الذى هو الوجود المطلق الوتر بذاته مندرج فى الشفع الذى هو الخلق القابل وانما كان شفعا لظهوره فى ثانى مرتبة الوتر وانما كان وتر العدم الثانى الشافع فالوتر يتحقق الثانى به شفع وبلا هو وتر والله أعلم

﴿ فص حكمة قدرية فى كلمة عزيرية ﴾ *

انما اختصت الكلمة العزيرية بالحكمة القدرية لانبعاثه على طلب معرفة سر القدر وتعلق القدرة بما يقتضيه العلم من صورة القدر المقدور فان القدرة لا تتعلق الا بمعلومات ممكنة هى الاعيان وأحوالها المعلومة عند الله والقدر هو العلم المفصل بالاعيان وأحوالها الثابتة فى الازل الخارجة عليها عند وجودها الى الابد (اعلم ان القضاء حكم الله فى الاشياء وحكم الله فى الاشياء على حد علمه بها وفيها وعلم الله فى الاشياء على ما أعطته المعلومات مما هى عليه فى نفسها والقدر توقيت ما هى عليه الاشياء فى عينها من غير مزيد فما حكم القضاء على الاشياء الا بها وهذا هو عين سر القدر لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد فلله الحجة البالغة) هى فى ما هى عليه الاشياء ضمير مبهم تفسيره الاشياء القضاء حكم الله تعالى فى الاشياء بمقتضى علمه باحوال القوابل فى الغيب فانه مطلع بذاته على أحوال كل عين من الاعيان مما يقتضيها و يقبلها الى الابد وهى الاحوال التى علم الاعيان حال ثبوتها والقدر توقيت تلك الاحوال بحسب الاوقات وتعليق كل واحد منها بزمان معين ووقت مقدر بسبب معين فالقضاء لا توقيت فيه والقدر تعيين كل حال فى وقت معين لا يتقدمه ولا يتأخر عنه وتعليقه بسبب معين لا يتخطاه ولهذا لما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم حين حذر عن جدار مائل فى ممره فقيل أتفر من قضاء الله قال أفر من قضائه الى قدره فالقدر تفصيل القضاء وتقدير ما فيه بحسب الازمان من غير زيادة ولا نقصان والقضاء هو الحكم على الاشياء بما عليه أعيانها فى أنفسها حال ثبوتها فما حكم عليها الا بها فما حكم الله على أحد من خارج والمجازاة هو ترتيب مقتضيات أعمال الناس عليها وهو أيضا أحوال أعيانهم واما الاعيان فانها تتعين بما لها من الاحوال وتتميز بها فى التجلى الذاتى فلا يمكن كونها على خلاف ما هى عليه فى ذلك التجلى فانها صور تعيناتها الذاتية فلله الحجة البالغة ولو صدق عليهم ابليس فى قوله فلا تلومونى ولوموا أنفسكم وما ظلمهم الله ولكن كانوا أنفسهم يظلمون (فالحاكم فى التحقيق تابع لعين المسئلة التى يحكم فيها بما تقتضيه ذاتها فالمحكوم عليه بما هو فيه حاكم على الحاكم

(فلله الحجة البالغة) يعنى اذا كان تقدير الحق أحوال العباد وأفعالهم بحسب اقتضاء عينهم الثابتة كان لله الحجة التامة على خلقه لا للخلق عليه اذ قيل لم قدر لفلان الايمان وعلى هذا الكفر أو لم قدر بعض الاشياء على الصورة القبيحة و بعضها على الصورة الحسنة واذا كانت الحجة له على خلقه لا للخلق على الله (فالحاكم) وهو الحق (فى التحقيق) تابع فى حكمه (لعين المسئلة) وهى الاعيان الثابتة عبارة عن المحكوم عليه و به والحكم اه بالى

ان يحكم عليه بذلك فكل حاكم محكوم عليه بما حكم به وفيه كان الحاكم من كان فتحقق هذه المسئلة فان القدر ما جهل الا لشدة ظهوره فلم يعرف وكثر فيه الطلب والالحاح) أى الحاكم بحكم القضاء السابق تابع فى حكمه لسؤال استعداد المحكوم عليه بقابليته فان القابل يسأل بمقتضى ذاته ما يحكم الحاكم تلبية فلا يحكم الحاكم عليه لا بمقتضى ذاته القابلة فالمحكوم عليه حاكم على الحاكم ان يحكم عليه بما فى ذاته أن يقبله فكل حاكم أى حاكم كان محكوم عليه بما حكم به على القابل السائل اياه ماهو فيه ولم تحقق هذه المسئلة أى مسئلة القدر الا لشدة ظهوره (واعلم ان الرسل صلى الله عليهم وسلم من حيث هم رسل لا من حيث هم أولياء وعارفون على مراتب ماهى عليه أممهم فما عندهم من العلم الذى أرسلوا به الا قدر ما تحتاج اليه أمة ذلك الرسول لا زائد ولا ناقص والامم متفاضلة يزيد بعضها على بعض فتفاضل الرسل فى علم الارسال بتفاضل أممها وهو قوله تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض كما هم أيضا فيما يرجع الى ذواتهم عليهم السلام من العلوم والاحكام متفاضلون بحسب استعداداتهم وهو قوله ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض) هى فيما هى عليه أممهم ضمير مبهم تفسيره أممهم والرسل صلى الله عليهم وسلم جهات ثلاثية جهة الرسالة وهى تحمل الاحكام الالهية المتعلقة بافعال الامم الموجبة لصلاح معادهم ومعاشهم وهم فى ذلك أمناء لا يبلغون الا ما حملوا وجهة الولاية وهى الفناء فى الله بقدر ما قدر لهم من كمالات صفاته وأسمائه وجهة النبوة وهى الاخبار عن الله بقدر ما رزقوا من معرفته فعلوم كل واحد منهم من جهة الرسالة ليست الا بقدر ما تحتاج اليه أمته المرسل اليهم لا أزيد ولا أنقص لانه انما أرسل بسؤال استعدادهم ومقتضاه فلا يكلفهم الا ما يسعه استعدادهم فبقدر ما تتفاضل الامم فى الاستعدادات تتفاضل الرسل فى علوم الرسالة ولهذا قال تعالى تلك الرسل فضلنا الآية أى فى علوم الرسالة لدلالة الرسل عليه وترتب الحكم على الوصف وضمير هو يرجع الى التفاضل المقدر بتفاضل الامم وربما طوى الله عنهم بعض العلوم الذى لا يحتاجون اليه فى الرسالة وبينا فيما ظاهرا كالعلم بسر القدر فانه يوجب فتور الهمة فى الدعوة عن طلب ماهو غير مقدور ومقتضى الرسالة الجد والقوة والعزم فيما سواه وكذلك فى مراتب النبوة بحسب ذواتهم وأعيانهم متفاضلون فى العلوم والمعارف والاحكام على مقتضى استعداداتهم الاصلية كما قال ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض ولما كانت النبوة ظاهر الولاية والولاية باطنها كان تفاضلهم فى النبوة بقدر تفاضلهم فى الولاية فان نبأهم الصادق انما يكون عما هم فيه من الالوهية والربوبية (وقال الله تعالى فى حق الخلق والله فضل بعضكم على بعض فى الرزق والرزق منه ماهو روحانى كالعلوم وحسى كالاغذية وما ينزله الحق الا بقدر معلوم وهو الاستحقاق الذى يطلبه الخلق فان الله أعطى كل شئ خلقه فينزل بقدر ما يشاء وما يشاء الا ما علم فحكم به وما علم كما قلناه الا بما أعطاه المعلوم) الخلق أعم من الانبياء والامم فان جميع الناس يتفاضلون بذواتهم ومقتضى أعيانهم واستعداداتهم الاصلى فى الرزق المعنوى والصورى وما ينزل عليهم ذلك الرزق الا بقدر ما يطلبه كل أحد باستعداده الاصلى وفسر القدر المعلوم بالاستحقاق الذى يقتضيه خلقه أى عينه الثابتة عند خلقه ودخوله فى الوجود والباقى معلوم مما مر (فالتوقيت فى الاصل

أى مقتضى خلقه دفعة واحدة فى الازل من الرزق الروحانى والجسمانى اه (فالتوقيت) أى توقيت ماهى عليه الاشياء (فى الاصل

للمعلوم

للمعلوم) أى التعيين بالوقت والسبب فى نفس الامر لما علم الله من أحوال كل عين وهو القدر المقدور (والقضاء والعلم والارادة والمشيئة تبع للقدر) أى العين الثابتة فان العلم الالهى ليس الا منها والحكم تبع للعلم وكذلك الارادة والمشيئة والتوقيت هو القدر فكلها تبع القدر الذى هو نفس للعين (فسر القدر من أجل العلوم وما يفهمه الله تعالى الا لمن اختصه بالمعرفة التامة فالعلم به يعطى الراحة الكلية للعالم به و يعطى العذاب الاليم للعالم به أيضا فهو يعطى النقيضين وبه وصف الحق نفسه بالغضب والرضا و به تقابلت الاسماء الالهية) أما اعطاء العلم بالقدر صاحبه الراحة الكلية فظاهر لانه اذا علم يقينا انه لا يحصل له الا ما قدر له مما ثبت فى عينه الثابتة أزلا ولا يمكن فيه الزيادة والتغير والتبدل استراح من تعب الطلب وان قدر له الطلب أجمل فى الطلب ولم يتعب كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث فى روعى ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها ألا فاجملوا فى الطلب لانه يعلم ان جعل الطلب سببا للوصول لم يتخلف وصول المطلوب عنه وان لم يجعل لم يصل اليه ان لم يكن من نصيبه فرضى بما رزق وأراح نفسه سيما ان رزق الحظ الاوفر قال على رضى الله عنه اعلموا علما يقينا ان الله لم يجعل للعبد وان عظمت حيلته وقويت مكيدته واشتدت طلبته أكثر مما سمى له فى الذكر الحكيم ولم يجعل بين العبد عند ضعفه وعدم حيلته دون ما سمى له فى الذكر الحكيم والعارف لهذا العامل به أعظم الناس راحة والنازل لهذا الشاك فيه أعظم الناس شغلا بما يضره وأما اعطاؤه العذاب الاليم فلانه قد يؤمر بما يعلم انه ليس فى استعداده الاتيان به كما سيأتى فى الرزق المحمدى وقد يرى أعيانا على أكمل استعداد لكل كمال وأوفر حظ فى الدنيا والآخرة وقد تحقق أنه ليس فى استعداده ذلك ولا يمكنه البلوغ اليه فيتألم و يتحسر لنقصان استعداده وعلى كل حال يكون أحسن حالا من المحجوب عن سر القدر وأقرب الى الرضى واما ترتب الرضى والغضب الالهيين على حكم القدر فلان الرضى يتبع الاستعداد الكامل المقتضى لقبول الرحمة والرأفة الموفق صاحبه للاعمال الجميلة والاخلاق الفاضلة والكمالات العلمية والعملية والاحوال الموجبة سعادة الدارين كما قيل عنايته الازلية كفايته الابدية وأما الغضب فقد ترتب على نقصان الاستعداد وعدم القابلية للخير ولكمال السعادة والصلاحية لاتيان ما فيه نجاته وأهلية العلم والعمل النافع كما قيل فى حق ابليس

فلا سبيل الى مرضاة ذى غضب * من غير جرم ولا يدرى له سببا

وأما تقابل الاسماء الالهية بحكم القدر فظاهر مما ذكر فى الرضى والغضب فان أعيانا مخصوصة مظاهر الاسم اللطيف والجميل والمنعم ونظائرها وأعيانا أخر مظاهر للقاهر والجليل والمنتقم وأمثالها وليس ذلك الا مقتضى استعداد ذاتها الذاتية وحقائقها العينية (فحقيقته تحكم فى الموجود المطلق والموجود المقيد لا يمكن أن يكون شئ أتم منها ولا أقوى ولا أعظم لعموم حكمها المتعدى وغير المتعدى) المراد بالحقيقة سر القدر وحكمها فى الموجود المطلق وفى بعض النسخ

للمعلوم) أى من اقتضاء ذات المعلوم فانه طالب من الله ذلك التوقيت باستعداده اه (يعطى الراحة) لعلمه ان كل الرزق الذى اقتضته ذاته لا بد أن يصل اليه فيستريح عن الطلب (والعذاب الاليم) لعلمه أن ما لا يلائم غرضه من مقتضى ذاته كالفقر والمرض لا يزول البتة فلا يرى سببا للخلاص فيتألم به وهذا حكم سر القدر فى الخلق وأما حكمه فى الحق قوله (وبه وصف نفسه) اه بالى (لعموم حكمها) باللطف والقهر (المتعدى) أى الحق (و) لعموم حكمها بالسعادة والشقاوة (غير المتعدى) أى الخلق قال بعض الشراح المراد بالحكم المتعدى

فى الوجود المطلق وهو الحق تعالى اقتضاؤها منه وسؤالها بلسان استعدادها ان يحكم على كل عين عين عند ايجادها بما فى استعدادها وقابليتها ان يكون عليه وان يحكم على كل أحد بما فى وسعه كما قال تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وحكمها فى الوجود المقيد ان تكون الخلائق كلها على مقتضيات أعيانها الا يمكن لعين من الاعيان الخلقية أن تظهر فى الوجود ذاتا وصفة وتعتا واسما وخلقا وفعلا الا على حالها الثابتة فى العدم وأما سر هذا السر ان هذه الحقائق والاعيان صور معلومات الحق ومعلوماته ليست زائدة على ذاته بل هى من تجلى ذاته فى علمه بذاته بصور صفاته وشؤنه الذاتية المقتضية للنسب الاسمائية فان اعتبرت من حيث تعيناتها كانت صفات وشؤنا وان اعتبرت الذات المعينة بها كانت أسماء لان الذات باعتبار كل تعين ونسبة اسم وهى من حروف الكلمات التى لا تتغير ولا تتبدل فانه حقائق ذاتية للحق والذاتيات من صفات الحق لا تقبل الجعل والتغير والتبدل والزيادة والنقصان واذا علمت أنها من تجليه الذاتى فلا وجود لها الا فى العلم وحكمها المتعدى تأثيراتها عند الوجود والظهور فى الغيب ونسب بعضها الى بعض بالفعل والانفعال والتعليم والتعلم والمحبة والعداوة وغير ذلك وغير المتعدى ما اختص بها من كمالاتها وخواصها وأخلاقها وصفاتها المختصة بها من الهيئة والشكل والعلم والجهل وكل ما لا يتعين بالغير (ولما كانت الانبياء صلى الله عليهم وسلم لا تأخذ علومها الا من الوحى الخاص الالهى فقلوبهم ساذجة من النظر العقلى لعلمهم بقصور العقل من حيث نظره الفكرى عن ادراك الامور على ما هى عليه والاخبار أيضا يقصر عن ادراك ما لا ينال الا بالذوق فلم يبق العلم الكامل الا فى التجلى الالهى وما يكشف الحق عن أعين البصائر والابصار من الاغطية فتدرك الامور قديمها وحديثها وعدمها ووجودها ومحالها وواجبها وجائزها على ما هى عليه فى حقائقها وأعيانها) النظر الفكرى لا يبلغ الا الى أفق الوادى المقدس وهو الافق المبين فكأنه باب الغيب ليقتبس منه المطلوب عليه فلا ينكشف المطلوب على صاحبه عيانا وكذلك الاخبار الالهى بواسطة الملك ألا ترى الى قوله ولقد رآه بالافق المبين وما هو على الغيب بضنين وأما أعيان العيان فلا يملون الا بالكشف لذوى الالباب الذين هم عرجوا الى الافق وجاز والى مقام أو أدنى حيث ما كذب الفؤاد ما رأى وهنالك تنكشف عليهم الحقيقة بالتجلى فيرى الاعيان والحقائق على ما هى عليه وما فى ما يكشف الحق مصدرية أى فى التجلى الالهى وكشف الحق عن أعين البصائر والابصار بعض الاغطية التى عليها أو موصولة أى فى التجلى الالهى وفى الذى يكشفه الحق عن أعين البصائر والابصار من الاغطية فيكون من بيانا لما هو أقوى (فلما كان مطلب العزير عليه السلام على الطريقة الخاصة لذلك وقع العتب عليه كما ورد فى الخبر فلو طلب الكشف الذى

الاحكام والتأثيرات التى تقع من الاعيان وغير المتعدى ما يقع فى مظاهرها فيحتاج الى حذف الموصوف بتقديره الحكم المتعدى اه بالى (لا ينال الا بالذوق) فيختص بما تسعه العبارة والذوقيات لا تقبل التعبير فلم تبق اه بالى (فلما كان مطلب العزير) وهو قوله أنى يحيى هذه الله بعد موتها (على الطريقة الخاصة) لله تعالى يدل عليه قوله بعده فطلب أن يكون له قدرة تتعلق بالمقدور وقوله فطلب ما لا يمكن وجوده فى الخلق ذوقا فلا يجوز أن يكون المراد بها طريق الوحى كما جوزه البعض (لذلك) أى لكون مطالبه على الطريقة الخاصة لله تعالى (وقع العتب عليه كما ورد فى الخبر) وهو لئن لم تنته لامحون اسمك من ديوان النبوة (ولو طلب) بهذا المطلب (الكشف الذى

ذكرناه

ذكرناه ربما ما كان يقع عليه عتب في ذلك والدليل على سذاجة قلبه قوله في بعض الوجوه أنى يحيي هذه الله بعد موتها) الطريقة الخاصة طريقة الوحي الالهي المختصة بالانبياء ولذلك وقع العتب أي ورد الجواب على طريقة العتاب لما ورد في الخبر لئن لم تنته لامحون اسمك من ديوان النبوة لان السؤال منه كان على خلاف مقتضى مقام الرسالة من الامر والنهي لوقوعه على صيغة الاستبعاد والاستعظام لقدرة الله وكان حق مقامه ان يستصغر في جنب قدرة الله كل عظيم لان كل مستبعد ومستعظم عقلا وعرفا فانه في جنب قدرة الله سهل يسير وأمر حقير فان كان مطلبه في قوله أنى يحيي هذه الله بعد موتها الاطلاع على سر القدر وكيفية تعلق القدرة بالمقدور من طريقة الوحي والاخبار المعهود عند الرسل فقد طلبه على الوجه الذي لا ينبغي فلا يعطى فلا جرم ورد الجواب على صورة العتاب لان السؤال سؤال من لا تحقق له بحقائق المخاطبات الالهية فلو طلب الكشف الذي هو طريق علمه فربما لم يقع عليه عتب في ذلك والدليل على سذاجة قلبه قوله في بعض الوجوه أنى يحيي هذه الله أي من حيث انه طلب الاطلاع من طريق الوحي على وجه الاستبعاد والاستعظام فاما أن يكون مطلبه من طريق الكشف والتجلي على وجه الشهود للطمأنينة فلا دليل فيه على سذاجة قلبه وعدمها ولا عتب وكان أنى للتعجب كقول زكريا لمريم أنى لك هذا وان كان من طريق العقل والنظر فلا سذاجة ٧ استحقاق العتب هذا اذا كان المراد من الطريق الخاصة طريقة النبوة الخاصة به ويجوز أن يكون المراد بها الطريقة الخاصة بالله أي الاطلاع على القدر ذوقا المشار اليه في قوله فسأل عن القدر الى قوله فطلب ما لا يمكن وجوده في الخلق ذوقا وحينئذ يكون المراد من بعض طلب شهود تعلق القدرة بالمقدور ذوقا كما ذكر الشيخ واستدل عليه بالعتب لكنه لا يليق ذلك بمنصب النبوة فان جهل ذلك لا يليق بعلماء الامم فضلا على الانبياء (وأما عندنا فصورته عليه السلام في قوله هذا كصورة ابراهيم في قوله تعالى أرني كيف تحيي الموتى ويقتضي ذلك الجواب بالفعل الذي أظهره الحق فيه في قوله فاماته الله مائة عام ثم بعثه فقال له وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما فعاين كيف تنبت الاجسام معاينة تحقيق فاراه الكيفية فسأل عن القدر الذي لا يدرك الا بالكشف للاشياء في حال ثبوتها في عدمها فما أعطى ذلك فان ذلك من خصائص الاطلاع الالهي فمن المحال ان يعلمه الا هو فانها المفاتيح الاول أعني مفاتيح الغيب التي لا يعلمها الا هو وقد يطلع الله من يشاء من عباده على بعض الامور من ذلك) يعني ان قوله أنى يحيي هذه عند أهل الحق طلب المعاينة

ذكرناه) الذي طريق الانبياء والاولياء (ربما كان لا يقع عليه عتب) في ذلك الطلب كما كان ابراهيم عليه السلام فان مطلبه أمر ممكن حصوله للانسان لذلك لم يقع عليه عتب فما عتب الحق على العزير علم ان مطلبه من الخصائص الالهية اه بالى

(فاراه الكيفية) كما أراها ابراهيم فلا فرق في المطالب بالنظر الى الآية وانما كانت التفرقة في المطلب بين ابراهيم وعزير من أمر خارج وهو العتب بل طلب عليه السلام أن يريه الحق كيفية احياء الموتى ليكون في ذلك صاحب شهود لا صاحب نظر واستدلال ولا أهل خبر واستخبار اه جامى

(فما أعطى ذلك) لرده وأعطى ما يمكن في حقه وأنفع في نفسه فاراه الكيفية كما أجاب بان سأل عن الاهلة فسأل قل هي مواقيت للناس والحج فاعطى الاطلاع على غير الطريقة الخاصة المطلوبة فلا يذوق كيفية الاحياء بل يشاهدها اه (على بعض الامور من ذلك) الغيب كما قال تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا

للطمأنينة كسؤال ابراهيم فكان حق الجواب أن يريه عيانا وهو الاجابة بالفعل ولما كان
الاطلاع على سر القدر والشهود لحقائق الاعيان وأحوالها كلها احال ثبوتها مما ليس لعين
معين فيه قدم لان ذلك من حقائق الحضرة الالهية اذ لا يسع العين المقيد الاطلاع المطلق أراه في
عينه باماتته مائة عام ثم بعثه وقوله وانظر الى العظام حتى عاين كيفية الاحياء وتعلق القدرة
بالمقدور ومعاينة تحقيق ولم يعطه مادل عليه سؤاله من الاطلاع على تعلق القدرة باحياء أهل
القرية كلها ذوقا فان ذلك انما يكون بالاطلاع على أعيانهم وأحوالها وهو القدر الذى استأثر
الله بعلمه فان حقائق الاعيان مفاتيح الغيب الاول لانها حقائق الاسماء الذاتية اذ الذات مع كل
عين اسم الهى هو مفتاح خزانة الغيب الذى فيها وتلك المفاتيح انما هى بيد الله اذ اطلع عين
واحدة على الاعيان الاخرى والالم تكن مقيدة لكن قد يطلع من يشاء من عباده على بعض ذلك
الاعين الكامل الخاتم فانه مطلق عن القيود أوحدى الشاهد والمشهود فالاعيان كلها فى عينه
والاسماء جميعا مندرجة فى اسمه الذى هو الاسم الاعظم وقوله فسأل ليس عطفا على فأراه عطف
الفعل على الفعل فان السؤال ليس بمرتب على الارادة ولم يعقبها بل هو من باب عطف قصة
على قصة بعد تمام القصة الاولى باستئناف هو كالتعليل لما قبله كما فى قصة البقرة عطف أولها
على آخرها بقوله واذ قتلتم نفسا فكانه لما بين كيف اجابة الفعل قال فكان سؤاله عن القدر فلم
يعطه ما سأل لكونه محالا بالنسبة اليه لامتناع احاطة المقيد بالمطلق فأراه فى عينه (فاعلم انه
لا تسمى مفاتيح الا فى حال الفتح وحال الفتح هو حال تعلق التكوين بالاشياء أوقل ان شئت حال
تعلق القدرة بالمقدور ولا ذوق لغير الله فى ذلك فلا يقع فيها تجل ولا كشف اذ لا قدرة ولا فعل الا
لله خاصة اذ له الوجود المطلق الذى لا يتقيد) حال الفتح اذ هو حال ظهور ما فى الخزانة الغيبية التى
هى العين المذكورة ولا يكون الظهور والاحالة تكون الاعيان وهى بعينها حال تعلق القدرة
بالمقدور ولا شهود لذلك ذوقا لغير الحق تعالى فلا يقع فيها تجل ولا كشف لاحد غيره تعالى اذ له
الوجود المطلق فله القدرة المطلقة على الكل لان ما عداه مقيد وكل مقيد فاعل فلا فعل له ولا تأثير
فالقادر المطلق الشاهد قدرته فى الكل ليس الا الله وحده (فلما رأينا عتب الحق له عليه السلام
فى سؤاله فى القدر علمنا أنه طلب هذا الاطلاع) أى شهود تعلق القدرة بالمقدور ذوقا (فطلب
أن تكون له قدرة تتعلق بالمقدور) أى الشهود الذوقى لتعلق القدرة بالمقدور ولا يكون القادر
بالذات الذى يشهد أحديته بالمقدور لظهور القادر فى صورة المقدور بحيث لا تزول أحدية الذات
بالنسبة الوصفية فى القادر والمقدور (وما يقتضى ذلك الا من له الوجود المطلق فطلب ما لا يمكن
وجوده فى الخلق ذوقا) أى لا يكون شهود أحدية القادر والمقدور لا يمكن الا لمن له الوجود المطلق

الا من ارتضى من رسول كمحمد عليه السلام فى انشقاق القمر وعيسى فى احياء الموتى وابراء الاكمه
والابرص اه بالى

قيل ان كثيرا من الاسرار يعلم ولا يتكلم به كسر القدر فان ابليس أحال أمره الى سر القدر فلعن بذلك وان
آدم أضاف عصيانه الى نفسه فأفلح ورحم وفى الخبر ناجى بعض العارفين الهى أنت قدرت وأنت أردت
وأنت خلقت المعصية فى نفسى فهتف هاتف يا عبدى هذا شرط التوحيد فما شرط العبودية فعاد وقال انا
أخطأت وأنا أذنبت وأنا ظلمت نفسى فعاد الهاتف أنا غفرت وأنا عفوت وأنا رحمت اه فلا يقدر من له
الوجود المقيد على الايجاد والاعدام الا لمن ارتضى من رسول فانه عناية الهية مستثناة فى حقه

الذى

الذي لا يتقيد بشئ لا بقادر ولا مقدور ولا أمر آخر بوجه من الوجوه فلذلك حصل العتب وفي كلام الشيخ اشارة الى أن طلب ذلك من طريق الكشف والتجلي غير ممنوع ولا مدفوع لمن شاء الله أن يطالعه على بعض ذلك بالتقييد وأما الاطلاع المطلق فيكون للخلاق لا من حيث هو خلق أبدا ولكن لمن فني عن اسمه ورسمه ولم يبق من أنيته ولعينه شئ فاذا استهلك فيه فقد يطلع على الحق بالحق من حيث هو حق وذلك انما يكون لصاحب الاستعداد الاكمل كما قال عليه السلام أوتيت البارحة مفاتيح خزائن الارض والسماء (فان الكيفيات لا تدرك الا بالاذواق وأما ما روينا مما أوحى الله به اليه لئن لم تنته لامحون اسمك من ديوان النبوة أي أرفع عنك طريق الخبر وأعطيك الامور على التجلي والتجلي لا يكون الا بما أنت عليه من الاستعداد الذي به يقع الادراك الذوقي فتعلم انك ما أدركت الا بحسب استعدادك فتنظر في هذا الامر الذي طلبت فاذا لم تره تعلم انه ليس عندك الاستعداد الذي تطلبه وان ذلك من خصائص الذات الالهية وقد علمت ان الله أعطى كل شئ خلقه فاذا لم يعطك هذا الاستعداد الخاص فما هو خلقك ولو كان خلقك لأعطاكه الحق الذي أخبر انه أعطى كل شئ خلقه فتكون أنت الذي تنتهي عن مثل هذا السؤال من نفسك لا تحتاج فيه الى نهي آخر) انما تدرك الكيفيات بالذوق لانها وجدانية مدركة بقوى نفسانية ومزاج خاص للروح المدرك كما في الطعوم المذوقة أو الروائح المشمومة فان من لم يكن له قوة الذوق والشم لا يجد الطعوم والروائح ولا يميزها في المذوق والمشموم وان علمها وتميز بالعقل بعضها عن بعض وأما الحديث المروي في عتبه فانه يفيد أن الكشف بسر القدر يقتضي الادب الحقيقي في السؤال وتركه لانه اذا رفع عنه الاخبار وكشف له عن عينه اطلع على ما في عينه فان رأى فيه الامر الذي طلبه علم أنه أعطى ذلك باستعداده وان لم يره علم أنه ليس فيه استعداد ذلك الامر الذي يطلبه وأنه من خصائص الذات الالهية وقد أعطى كل شئ خلقه يعطيه هذا الاستعداد الخاص والا كان في عينه الثابتة الغير المجعولة فلما لم يكن فيها انتهى عن مثل هذا السؤال من نفسه من غير احتياج فيه الى نهي الهي (وهذا عناية من الله بعزير عليه السلام علم ذلك من علمه وجهل من جهله) فانه تأديب الهي كما قال عليه السلام أدبني ربي فأحسن تأديبي (واعلم أن الولاية هي الفلك المحيط العام ولهذا لم تنقطع ولها الانباء العام وأما نبوة التشريع والرسالة فمنقطعة وفي محمد عليه السلام قد انقطعت فلا نبي بعده يعني مشرعا أو مشرعا له ولا رسول وهو المشرع وهذا الحديث قصم

(مما أوحى الله به اليه) يريد ان الانتهاء عن مثل هذا السؤال واجب عليك اما نهي الهي واما نهي عن نفسك والفرق بينهما ان النهي الالهي يتعلق بوجود المنهي عنه يعني وجد في المحل ثم نهاه الله عنه والنهي عن النفس يتعلق بعدمه يعني لم يوجد في المحل أصلا فلما سأل نهى الله عن السؤال الذي لا يناسب له في عالمه فانتهى عن السؤال مع الندامة فقال لا أسأل لعلمه ان عدم صدوره خير من ان يصدر عنه فبين الله ان وجود السؤال منه ثم النهي عناية له في حقه بقوله (لئن لم تنته) بنهي الهي عن السؤال عن الاطلاع الخاص لله تعالى (لامحون اسمك من ديوان النبوة) كي يحصل الانتهاء منك بنفسك اذ لا بد من الانتهاء عن السؤال الذي ليس في استعدادك (أي ارفع) جواب اما حذف الفاء فأقيم أي مقامه (عنك طريق الخبر اه بالي

(علم ذلك) العناية (من علمه) وحمل هذا الكلام على العناية والمراد به نفسه قدس سره (وجهل من جهله) وحمل القول على العتب فلا يصح حمل الكلام على العتب اه بالي

ظهور أولياء الله لانه يتضمن انقطاع ذوق العبودية الكاملة التامة فلا ينطلق عليهما اسمها الخاص بها فان العبد يريد أن لا يشارك سيده وهو الله في اسم والله لم يتسم بنبي ولا رسول وتسمى بالولي واتصف بهذا الاسم فقال الله ولي الذين آمنوا وقال وهو الولي الحميد) الولاية هو الفناء في الله والله هو المحيط بالكل وكل شئ هالك الا وجهه يقتضي احاطته بالكل وعدم انقطاع الولاية لان الكل به موجود بنفسه فان هالك ولهذه الولاية الانباء العام أي لتعريض الالهي واخبار كل مستعد طالب بخصائص التوحيد الذاتي والاسمائي لكل عارف بالله والباقي ظاهر الى قوله وهذا الحديث قصم لان الرجال الكمل يتحققون ان أسماء الرب لهم عارضية انما أطلقت عليهم من حيث فنوهم في الله تعالى وان ما يختص بهم انما هو صفات العبودية وأسماؤها والهمم العالية سموا الى الذاتيات الخاصة الكاملة ولا أتم في خصائص العبودية ولا أكمل من النبي والرسول فانهما من أشرف خواص العبودية وأفضلها اذ الرب لا يسمى بها ويسمى بالولي (وهذا الاسم أي الولي (باق جار على عباد الله دنيا وآخرة فلم يبق اسم يختص به العبد دون الحق بانقطاع النبوة والرسالة الا ان الله لطيف بعباده فأبقى لهم النبوة العامة التي لا تشريع فيها) أي الانباء عن الله تعالى بصفاته وأسمائه وأفعاله وكل ما يقرب به العبد اليه (وأبقى لهم التشريع في الاجتهاد في ثبوت الاحكام وأبقى لهم الوراثة في الشرائع فقال عليه السلام العلماء ورثة الانبياء وما ثم ميراث في ذلك الا فيما اجتهدوا فيه من الاحكام فشرعوه فاذا رأيت النبي يتكلم بكلام خارج عن التشريع) كبيان التخلق بأخلاق الله وبيان قرب النوافل وقرب الفرائض ومقام التوكل والرضا والتسليم والتوحيد والتفريد والفناء والجمع والفرق وأمثال ذلك (فمن حيث هو ولي وعارف ولهذا مقامه من حيث هو عالم وولي أتم وأكمل من حيث هو رسول أو ذو تشريع وشرع فاذا سمعت أحدا من أهل الله يقول أو ينقل اليك عنه أنه قال الولاية أعلى من النبوة فليس يريد ذلك القائل الا ما ذكرناه) أي من أن النبي له مقام الولاية ومقام النبوة فمقام الولاية هي الجهة الحقانية الابدية التي لا تنقطع ومقام النبوة هي الجهة التي بالنسبة الى الخلق لانه ينبئهم عن الله وآياته وهي منقطعة فالجهة الحقانية الابدية التي لا تنقطع أبدا أعلى من الجهة الخلقية المنقطعة (أو يقول ان الولي فوق النبي والرسول فانه يعني بذلك في شخص واحد وهو ان الرسول من حيث هو ولي أتم من حيث هو نبي ورسول لا ان الولي التابع له أعلى منه فان التابع لا يدرك المتبوع أبدا فيما هو تابع له فيه اذ لو أدركه لم يكن تابعا له فافهم فمرجع الرسول أو النبي المشرع الى الولاية والعلم ألا ترى الله قد أمره بطلب الزيادة من العلم لا من غيره فقال له آمرا قل رب زدني علما وذلك أنك تعلم أن الشرع تكليف بأعمال مخصوصة أو نهي عن أفعال مخصوصة ومحلها هذه الدار فهي منقطعة والولاية ليست كذلك اذ لو انقطعت لانقطعت من حيث هي كما انقطعت الرسالة من حيث هي واذا انقطعت من حيث هي لم يبق لها اسم والولي اسم باق لله) لقوله تعالى عن يوسف أنت وليي في الدنيا والآخرة (فهو لعبيده تخلقا بأخلاقه ومكتسبا لها في السلوك (وتحققا) بالوهيته والفناء في أوصافه وذاته حتى يتحقق العبد بوجود الحق وصفاته من غير

(فلم يبق مختص) ظهر (به العبد) بالولاية وهي واجبة الظهور لمصالح العباد في الدين والدنيا الى انقراض الزمان فأظهرها الله تعالى لطفا وعناية بعباده بابقائه لهم النبوة العامة فظهر بها الولاية كما ظهر بالنبوة والرسالة واليه أشار (الا ان الله لطيف بعباده اهـ بالى

(لعبيده تحققا) في افناء ذاته في ذات الحق (وتخلقا) في افناء صفاته في صفات الحق

أن يبقى فيـه شئ من السوى (وتعلقا) بالبقاء بعد الفناء في مقام التدلي حتى يكون متعلقا في صورته الخلقية به من جهـة الاختصاص كولي الله وعبده المخلص (فقوله للعزير لئن لم تنته عن السؤال عن ماهية القدر لامحون اسمك من ديوان النبوة فيأتيك الامر على الكشف بالتجلي ويزول عنك اسم النبي والرسول وتبقى له) أي لله (ولايته الا أنه لما دلت قرينة الحال ان هذا الخطاب جرى مجرى الوعيد علم من اقترنت عنده هذه الحالة مع الخطاب انه وعيد بانقطاع خصوص بعض مراتب الولاية في هـذه الدار اذ النبوة والرسالة خصوص رتبة في الولاية على بعض ما تحتوى عليه الولاية من المراتب فيعلم أنه أعلى من الولي الذي لانبوة تشريـع عنده ولا رسالة) الولاية أعم من النبوة والرسالة لان كل رسول نبي وكل نبي ولي وليس كل ولي رسولا ولا نبيا فاذن النبوة والرسالة رتبتان خاصتان في الولاية وعند كشف سر القـدر بالتجلي يقوى مقام الولاية ويضمحل حالتئذ مقام النبوة والرسالة ولا بأس بذلك ان كان لقوة بالاختصاص والتوغل في الثاني فان مقام النبوة والرسالة يزولان في الآخرة وينقطعان وفي الدنيا يعودان عنـد القضاء حال التجلي كما قال عليه السـلام لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل أو عند استمراره بالاستقامة الا اذا دلت قرينة الحال ان هـذا الخطاب وعيد علم من مدت عنـده اقتران الوعيد بالخطاب انه انذار بانقطاع رتبة خاصة في الولاية في الدنيا واذا انقطعت الرسالة انقطعت النبوة لان نسبة الرسالة الى النبوة نسبة النبوة الى الولاية وارتفاع العام يستلزم ارتفاع الخاص فيفقد له بعض مراتب خاص في الولاية هي أخص أنواعها وأشرفها الا انه معـلوم أن الولي النبي الرسول أعلى شأنا وأرفع قدرا من الولي الذي ليس بنبي مشرع ولا رسول وقوله على بعض ما تحتوى متعلق بمحذوف صفة لرتبـة أي تحوية على بعض ما تحوى على الولاية من المراتب (ومن اقترنت عنـده حالة أخرى تقتضيها أيضا مرتبة النبوة ثبت عنده ان هذا وعد لا وعيد فان سؤاله عليه السلام مقبول اذ النبي هو الولي الخاص) فان الخاص ملزوم العام أي مدت عنده قرينة أخرى من مقتضيات مرتبة النبوة أيضا وهي أن النبي الذي هو ولي خاص لا يقـدم على ما يكرهه الله تعالى منـه ولا على سؤال ما يعلم ان حصوله محال علم ان هـذا وعد لا وعيـد لان الذي له هذا الاختصاص لا يكون سؤاله الا مقبولا فيكون معنى محو اسمه من ديوان النبوة كشف سر القدر المطلوب بالتجلي له ونيل المسؤل المرغوب بموهبة رتبة في الولاية يبقى أعلى مراتب باقية عليه أبدا (ويعرف بقرينة الحال ان النبي من حيث له في الولاية هـذا الاختصاص محال أن يقدم على ما يعلم أن الله يكرهه منه أو يقدم على ما يعلم ان حصوله محال فاذا اقترنت هذه الاحوال عند ما اقترنت عنده وتقررت أخرج هذا الخطاب الالهي عنده في قوله لأمحون اسمك من ديوان النبوة مخرج الوعد فصار خبرا يدل على مرتبة باقية وهي المرتبة الباقية على الانبياء والرسل في الدار الآخرة التي ليست بمحل لشرع يكون عليه أحـد من خلق الله في جنة ولا نار بعد الدخول فيهما) انمـا لا يبقى في الدار الآخرة الا الولاية لا نها دار الجزاء

(وتعلقا) في أسماء أفعاله في أفعال الحق فظهر لك من هذا ان الولاية مع الرسالة أعلى مرتبة منها بدون الرسالة فاذا كان الامر كذا (فقوله للعزير) قوله فقوله مبتدأ خبره على الوجهين حذف لدلالة الكلام الآتي عليه فلما بين ان الخطاب عنده عناية له شرع في اختلاف القوم فيه بقوله (الا انه لما دلت قرينة الحال اه بالي (ومن اقترنت عنده حالة أخرى) وهو ان النبي لكونه وليا عارفا لا يمكن ان يسأل من الله ما لا يمكن حصوله اه (هذا الاختصاص) وهو كونه عارفا بربه وأسمائه اه (بعد الدخول فيهما) فعلى هذا التقدير كان معناه

لادار التكليف والتشريع (وانما قيدناه بالدخول فى الدارين الجنة والنار لما يشرع يوم القيامة لاصحاب الفترات والاطفال الصغار والمجانين فيحشر هؤلاء فى صعيد واحد لاقامة العدل والمؤاخذة بالجريمة والثواب العملى فى أصحاب الجنة فاذا حشروا فى صعيد واحد بمعزل عن الناس بعث فيهم نبى من أفضلهم وتمثل لهم نار يأتى بها هذا النبى المبعوث فى ذلك القوم فيقول لهم أنا رسول الله اليكم فيقع عندهم التصديق به و يقع التكذيب عند بعضهم و يقول لهم اقتحموا هذه النار بانفسكم فمن أطاعنى نجا ودخل الجنة ومن عصانى وخالف أمرى هلك وكان من أهل النار فمن امتثل أمره منهم ورمى بنفسه فيها سعد ونال الثواب ووجد تلك النار بردا وسلاما ومن عصاه استحق العقوبة ودخل النار ونزل فيها بعمله المخالف ليقوم العدل من الله فى عباده) أصحاب الفترات هم الذين نشؤا فى زمان الفترة بين رسولين فلم يعملوا بشريعة الرسول المقدم لانه لم يدركها ولم يشرع بعد شرع النبى الآتى ولعل الصعيد الذى يحشرون فيه من أرض الساهرة فمن أراد أن يطلع بحقيقته فليطلبه من التأويلات التى كتبناها فى القرآن والنار التى تمثلت لهم هى صورة تكاليف النبى المبعوث فى ذلك اليوم والباقى ظاهر (وكذلك قوله تعالى يوم يكشف عن ساق أى أمر عظيم من أمور الآخرة و يدعون الى السجود فهذا تكليف وتشريع فمنهم من يستطيع ومنهم من لا يستطيع وهم الذين قال الله تعالى فيهم و يدعون الى السجود فلا يستطيعون كما لا يستطيع فى الدنيا امتثال أمر الله بعض العباد كابى جهل وغيره فهذا قدر ما يبقى من الشرع فى الآخرة يوم القيامة قبل دخول الجنة والنار فلهذا قيدناه والحمد لله الولى) وانما يبقى هذا القدر من الشرع الى يوم القيامة لان الدار الآخرة دار الجزاء والمذكورون من الطوائف هم الذين لم يعملوا عملا يترتب عليه الثواب والعقاب فان استحقاقهما وان كان أصلا من رضى الله وسخطه فلابد من عمل يكون سبب ظهورهما وليس لهم عمل فابقى الله تعالى من حضرته اسم العدل والحكم هذا القدر من الشرع أخره الى ذلك اليوم ليظهر استحقاقهم لنيل الثواب والعقاب بحسب الطاعة والمعصية وأما الذين يدعون الى السجود مع عدم الطاعة فذلك تصوير وتذكير بحالهم فى دار التكليف لهم الزاما للحجة عليهم (فص حكمة نبوية فى كلمة عيسوية) انما اختصت الكلمة العيسوية بالحكمة النبوية وان كان جميع هذه الحكم نبوية لان نبوته فطرية غالبة على حاله وقد أنبأ عن الله فى بطن أمه بقوله لاتحزنى قد جعل ربك تحتك سريا وفى المهد بقوله آتانى الكتاب وجعلنى نبيا الى بعثته وهو الاربعون لقوله عليه السلام مابعث نبى الا بعد تمام الاربعين وقيل انها ليست مهموزة من النبأ بل ناقصة من نبا ينبو انبوا بمعنى ارتفع لارتفاع مقامه كما يأتى ولقوله بل رفعه الله اليه ولختم الولاية عليه والله أعلم

(عن ماء مريم أو عن نفخ جبرين * فى صورة البشر الموجود من طين)

يا عزير لئن لم تنته عن السؤال عن ماهية القدر التى يمكن الحصول لك لكن ليس هذا وقته لئن لم تنته فى حصوله نغير أو انه لا محون اسمك من ديوان النبوة وهى أدنى من مرتبتك وأبقيتك على ولا يتك وهى أعلى مرتبة لك من نبوتك فحينئذ يحصل مرادك فما كان فى شأنك فى هذا الوقت الا حصول لكيفية سر القدر لا ذوقه فأراه الكيفية الآن وعد ذوقه فى الآخرة فكان هذا الخطاب وعد الحصول مطلب العزير وهو الذوق بسر القدر وخبرا يدل على بقاء مرتبة العزير وهى المرتبة الباقية على الانبياء عليهم السلام اهـ بالى

(عن ماء مريم) استفهام تقرير حذفت همزته (أو) بمعنى الواو (عن نفخ جبرين) أى جبريل (فى) يتعلق بجبرين (صورة البشر الموجود) أى المخلوق (من طين) وعن متعلق بقوله

(تكون الروح فى ذات مطهرة * من الطبيعة تدعوها بسجين)

لما كانت النبوة مدرجة فى الكلمة الالهية التى هى حقيقة عيسى الملقب بروح الله فى ذات مطهرة من عالم الطبيعة فى حالة كونك تدعو تلك الطبيعة أو يدعوها الظاهر فى صورة بشرية طبيعية احتمل تكونه من ماء مريم لنشأته الطبيعية فانها نفس طاهرة منبأة من عند الله بأيكون عنها فى قوله تعالى اذقالت الملائكة يامريم ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح ومن نفخ جبريل فانه الروح الامين على أنباء الله التى انبأ بها جميع الانبياء عن الحق ومنهما جميعا بحسب روحانيته وجسمانيته فاستفهم عن وجود نشأته انه من أيهما تكون لاحتمال الجميع فى النظر العقلى فقال أعن ماء مريم بل أعن نفخ جبرين تكون هذا الروح وهذا الاستفهام مبنى على النظر العقلى وأما بحسب الكشف فهو الكلمة الالهية التى أنبأ الله أمه وجبريل هو الواسطة الذى وقع على لسانه الى أمه وأداه الى قلبها كسائر الانباء التى ألقاها الى الانبياء ولا بد من توسط الروح الذى هو جبريل ليتعين هذا الروح والكلمة الالهية ويصل الى مريم عليها السلام

(لاجل ذلك قد طالت اقامته * فيها وزاد على ألف بتعيين)

أى من أجل تكون هذا الروح فى ذات مطهرة من الطبيعة الفاسدة وهى الصورة المثالية أو ذات كائنة من عالم الطبيعة طهرت من الخبائث وهى صورة عيسى أو أمه طالت اقامتها فى صورة البشر وزاد طول اقامتها على ألف على التعيين فان مولد عيسى كان قبل مولد النبى عليه السلام بخمسمائة وخمس وخمسين سنة وقد بقى بعد وسينزل ويدعو الناس الى دين محمد عليه السلام فزاد على ألف بالتعيين فعلى هذا اطال اقامته فى صورة البشر اما معللا بطهارته ونزاهته من الطبيعة واما بطهارة أمه وكونه فى صورة البشر انما هو لاجل المحل القابل وهو الطبيعة

(روح من الله لا من غيره فلذا * أحيا الموات وأنشا الطير من طين)

أى هو روح كامل مظهر لاسم الله والله هو النافخ له من حيث الصورة الجبريلية لا غيره فهو من اسم ذاتى لا من اسم من الاسماء الفرعية فيكون بينه وبين الله وسائط كثيرة كسائر أرواح الانبياء فانها وان كانت من حضرة اسم الله لكن بتوسط تجليات كثيرة من سائر الحضرات الاسمائية وعيسى تعين من باطن أحدية جمع الحضرة الالهية ولهذا سمى روحه وكلمته وكانت دعوته الى الباطن والعالم القدسى فان الكلمة انما هى من باطن الله وهويته الغيبية من الله واسمه الجبريلى ولهذا هو عبد الله ومظهره وظهر عليه صفاته من احياء الموتى والخلق وأنشأ الطير من الطين وأبرأ الاكمه وغيرها

(تكون الروح) العيسوى (فى ذات مطهرة) ذات مريم (من الطبيعة) أى من ادناسها وارجاسها ومقتضياتها من اللذات الشهوانية (تدعوها) أى الطبيعة التى تدعو مريم أى شان هذه الطبيعة ان تدعو مريم (بسجين) أى جحيم اه بالى (لاجل ذلك) أى لاجل تكون الروح العيسوى فى الذات المطهرة (قد طالت اقامته فيها) أى فى السموات فان طهارة المحل تبعد الحال عن الكون والفساد (فزاد على ألف بتعيين) معين فى علم التواريخ الى حين اه بالى

(روح) خبر مبتدأ محذوف (من الله لا من غيره) أى خلقه الله بذاته لا بواسطة روح من الارواح (فلذا) أى فلكون روحه من الله لا من غيره (أحيا الموات وانشا الطير من طين) بسبب تقربه الى الله وتحققه بصفاته أحيا الموات وأنشأ الطير اه بالى

(حتى يصح له من ربه نسب * به يؤثر فى العالى وفى الدون)

أى لما صدر من الله بلا وسائط لا من غيره صح له نسب بظهور صفاته تعالى منه وصدور افعاله الخاصة به عنه من احياء الموتى وخلق الطير وبتأثيره فى الجنس العالى من الصور الانسانية باحيائها وفى الجنس الدون كخلق الخفاش من الطين وهما من خصائص الله كما قال تعالى قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم

*(الله طهره جسما ونزهه * روحا وصيره مثلا بتكوين)*

وفى نسخة لتكوين أى الله خاصة طهر جسمه عن الاقذار الطبيعية فانه روح متجسد فى بدن مثالى روحانى ولذلك بقى مدة مديدة زائدة على ألف فى زماننا هذا ومن الهجرة سبعمائة وثلاثون بثلاثمائة وستة وثلاثين فان من ميلاد النبى الى زماننا هذا سبعمائة واحدى وثمانين سنة وذلك اما من صفاء جوهر طينته ولطافتها وصفاء طينة أمه وطهارتها ونزه روحه وقدسه من التأثر بالهيآت الطبيعية والصفات البدنية لتأييده بروح القدس الذى هو على صورته ولهذا ماقتل وماصلب كما أخبر الله عنه لتجرده عن الملابس الهيولانية وصيره مثلا له بتكوين الطير من الطين وتكوين الاعراض من الحياة والصحة فى الموتى والمرضى فى نشأته الاولى وبكونه خليفة الله وخاتم الولاية فى نشأته الثانية أى مثله فى الصفات أو صيره مثل الخلق فى الصورة بتكوينه تعالى اياه من الطبيعة الجسمانية (اعلم ان من خصائص الارواح أنها لا تطأ شيأ الا حيى ذلك الشئ وسرت الحياة فيه ولهذا قبض السامرى قبضة من أثر الرسول الذى هو جبريل وهو الروح وكان السامرى عالما بهذا الامر فلما عرف أنه جبريل عرف ان الحياة قد سرت فيما وطئ عليه فقبض قبضة من أثر الرسول بالضاد أو بالصاد أى بملء يده أو بأطراف أصابعه فنبذها فى العجل فخار العجل اذ صوت البقر انما هو خوار ولو أقامه صورة أخرى لنسب اليه اسم الصوت الذى لتلك الصورة كالرغاء للابل والثؤاج للكباش واليعار للشياه والصوت للانسان أو النطق أو الكلام) لما كانت الحياة للروح ذاتية لان الروح من نفس الرحمن لم يؤثر فى جسم الا لم يباشره بالصورة المثالية الا ظهر فيه خاصية الحياة وأثر من آثارها بحسب صورة ذلك الجسم فان كان ذا مزاج معتدل قابل للحياة ظهر فيه الحس والحركة وجميع خواص الحياة بحسب المزاج المخصوص وان لم يكن ظهر فيه أثر من الحياة بحسب صورته كالخوار اصوت البقر وكلما كان الروح أقوى كان تأثيره أقوى وأشد وخاصيته أظهر وجبريل عند أهل العرفان هو الروح الكلى المسلط على السموات السبع وما تحتها من العناصر والمواليد ومحل سلطنته السدرة المنتهى وهى صورة نفس الفلك السابع وكل ما فى المرتبة العالية من الارواح فهو مؤثر فى جميع ما فى المراتب السافلة التى تحتها فأرواح سائر الافلاك التى تحت السابع كاعوانه وقواه وأما روح فلك القمر الذى يسماه الفلاسفة العقل الفعال فالعرفاء يسمونه اسمعيل وهو ليس باسمعيل النبى عليه السلام بل هو ملك

(حتى يصح) أى كى يصح (له من ربه نسب) بفتح النون مصدر او بالكسر جمع نسبة وكلاهما صحيح (به) أى بسبب هذا النسب (يؤثر فى العالى) وهو احياء الموتى من الانسان (وفى الدون) خلق الطير المعروف من الطين اه (الله طهره جسما) من ارجاس الطبيعة (ونزهه روحا) عما اوجب النقائص وزينه بالصفات الالهية (وصيره) جعله (مثلا) أى مماثلا له تعالى (بتكوين) أى بسبب تكوين الطير اه بالى (سرت الحياة فيه) لان الحياة أول صفة تعرض للروح فيؤثر بها الروح فيما يطأ عليه

مسلط على عالم الكون والفساد من أعوان جبريل وأتباعه وليس له حكم فيما فوق فلك القمر كما لا حكم لجبريل فيما فوق السدرة فظهر جبريل في الصورة المثالية على الحيزوم الذي هو أيضا صورة متمثلة من الروح الحيواني، سرى في التراب الذي وطئ عليه فسرت فيه قوة الحياة المتعدية وكان السامري عالما بذلك فقبض قبضة من ذلك التراب فنبذها في الصورة المفرغة على صورة العجل فظهر فيه ما ناسب صورته من الحياة وهو الخوار (فذلك القدر من الحياة السارية في الاشياء يسمى لاهوتا والناسوت هو المحل القائم به ذلك الروح فيسمى الناسوت روحا بما قام به) لما كانت الحياة من خواص الحضرة الالهية بل هي عين الذات الالهية سميت الحياة السارية في الاشياء لاهوتا والمحل القائم به ذلك الروح الحي الذي يحيا به المحل ناسوتا وقد سمي المحل الذي يقوم به الروح روحا مجازا تسمية المحل باسم الحال كالرؤية واذا كان المحل الذي يقوم به صورة انسانية سميت ناسوتا بالحقيقة واذا كان غير الصورة الانسانية سميت ناسوتا مجازا باعتبار كونه محلا للاهوت (فلما تمثل الروح الامين الذي هو جبريل لمريم عليها السلام بشرا سويا تخيلت أنه بشر يريد مواقعتها فاستعاذت بالله منه استعاذة بجمعية منها أي بكليتها وجودها) وجوامع هممها بحيث صارت منخلعة من جميع الجهات الى الله (ليخلصها الله منه لما تعلم ان ذلك مما لا يجوز فحصل لها حضور تام مع الله وهو الروح المعنوي) لان حضورها مع الله نفس عنها الحرج الذي بها فحصل لها روح معنوي لا يكون الا بتجلٍ نفسي رحماني (فلو نفخ فيها في ذلك الوقت على هذه الحالة لخرج عيسى لا يطيقه أحد لشكاسة خلقه لحال أمه) لان الروح في كل محل يظهر بحسب حال المحل فلو كان نفخ الروح فيها في حال الاستعاذة وهي حال التحرج والضجر من تخيلها وقوع الفاحشة من البشر الذي تمثل لها وكان في صورة التقي النجار لجاء عيسى منقبضا شكس الخلق على صورة حال أمه لانها لما رأته وكانت مقبلة الى الله زاهدة في الدنيا حصورة عن النكاح تضجرت وحرجت نفسها مما رأت فعلم الروح الامين منها ذلك فآنسها بقوله انما أنا رسول ربك (فلما قال لها انما أنا رسول ربك جئت لأهب لك غلاما زكيا انبسطت عن ذلك القبض وانشرح صدرها فنفخ فيها ذلك الحين عيسى فكان جبريل ناقلا كلمة الله لمريم كما ينقل الرسول كلام الله لامته وهو قوله وكلمته ألقاها الى مريم وروح منه فسرت الشهوة في مريم فخلق جسم عيسى من ماء محقق من مريم ومن ماء متوهم من جبريل سرى في رطوبة ذلك النفخ لان النفخ من الجسم الحيواني رطب لما فيه من ركن الماء فتكون جسم عيسى من ماء متوهم ومن ماء محقق وخرج على صورة البشر من أجل أمه ومن أجل تمثل جبريل في صورة البشر حتى لا يقع التكوين في هذا النوع الانساني الاعلى الحكم المعتاد) انما سرت الشهوة في مريم حين

(هو المحل القائم به ذلك الروح) بل صفاته السارية منه فيه فان الروح ليس قائما بالمحل بل القائم بها هو الصفات السارية من الروح اليه والناسوت وان كان مأخوذا من الناس ليس مخصوصا به بل يطلق عليه وعلى غيره باعتبار محليته لصفات الروح وقيامها به ولما كان اسم الروح يطلق على الصورة وعلى الصورة المثالية الجبريلية أراد ان ينبه على انه على سبيل التجوز فقال (فتسمى الناسوت روحا) اه جامي

(من ماء متوهم ومن ماء محقق) فكان لكل واحد منهما خواص تظهر من عيسى اه فان حفظ هذه الصورة الشريفة واجب على أنه لو لم يكن على هذه الصورة لما كان نبيا مبعوثا اليهم لعدم بقاء المناسبة بينه وبينهم اه بالي

قال لها ما قال لانها آنست حين كانت فى محرابها بقول الملائكة فى قوله تعالى اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى بن مريم وجيها فى الدنيا والآخرة ومن المقربين فكانت منتظرة من الله انجاز وعده فلما سمعت قول جبريل تذكرت وعلمت أنه حان وقت ذلك وانبسطت ودنا منها جبريل فى صورة البشر عند النفخ فتحركت شهوتها بحكم البشرية لان أكثر هيجان الشهوة فى النساء وقت النقاء من الحيض وكان انتباذها من قومها للاغتسال وقت انقطاع الدم وكان الوقت وقت غلبة الشهوة ودنو جبرائيل منها فى صورة الشاب الحسن وتصورت انه وقت انجاز وعد ربها لأهب لك غلاما زكيا فاجتمعت الاسباب الموافقة لما قدر الله من غلبة الشهوة وتمنى ما بشر الله بها وفرح بتدانى الشاب المليح فتحركت الشهوة كما فى الاحتلام بعينه فاحتلمت وجرى ماؤها مع النفخ الى الرحم النقى الطاهر فعلقت وخلق من ماء محقق من مريم ومن ماء متوهم متخيل من نفخ جبريل لان النفخ من الحيوان رطب فيه أجزاء لطيفة مائية بالفعل مع أجزاء هوائية سريعة المصير الى الماء واجتمع الماآن المحقق والمتكون لتوهمها من مادة النفخ فتكون جسم عيسى روح الله منهما فى وقت غلب على أمه البسط والروح بتحقق ما بشرت به فى تصورها فخرج منشرح الصدر طليق الوجه متبشرا بساطا حسن الصورة غالبا عليه البسط والماء المتوهم جاز أن يكون من توهمها أن الولد لا يكون الا من ماء الرجل فخلق الماء من النفخ بقوة وهمها وأن يكون من جهة جبريل لانه سلطان العناصر يقدر أن يجرى من نفسه الرحمانى روح الماء فى النفخ فيجعله ماء وأما كون عيسى على صورة البشر فلانتسابه الى أمه ولتمثل جبريل فى صورة البشر السوى فكان تكونه على السنة المعتادة والحكمة المتعارفة ولان أشرف الصور هى الصورة الانسانية المخلوقة على صورة الله تعالى المكرمة عند الله ولان الله لا يتجلى فى الحضرات الايجادية الا فى صورة النوع الذى يوجده أى نوع كان ولهذا لما خمر طينة آدم بيده أربعين صباحا كان متجليا فى صورة انسانية ولهذا قال الشيخ رضى الله عنه حتى لا يقع التكوين الانسانى الاعلى الحكم المعتاد فى هذا النوع فان تكوين عيسى كان فى هذا النوع (فخرج عيسى يحيي الموتى لانه روح الهى وكان الاحياء لله والنفخ لعيسى كما كان النفخ لجبريل والكلمة لله) كل موجود كلمة من الله اما كونية كالاجساد واما ابداعية كالارواح واما أحدية جمعية من الظاهر والباطن واللاهوت والناسوت كالانسان الكامل والغلبة فى كل كامل انما تكون لمرتبة من المراتب وكان الغالب على عيسى حكم اللاهوت فلذلك كان يحيي الموتى وكان الغالب على جسمانيته حكم الروح فلذلك رفع الى الله وبقى عنده فى الصورة الروحانية المثالية وقد مر أن الفعل والتاثير لا يكون الا لله فلهذا كان الاحياء لله عند نفخ عيسى والكلمة لله عند نفخ جبريل (فكان احياء عيسى للاموات احياء محققا من حيث ما ظهر من نفخه) أى من حيث حصول الاحياء عند نفخه ظاهرا رأى عين فتصح اضافة الاحياء اليه بشاهد الحق عرفا وعادة وتحقيقا أيضا لان هويته هو الله وهو أحدية جمع اللاهوت والناسوت والروحية والصورية فيصاف حقيقة من حيث حقيقته اللاهوتية (كما ظهر هو عن صورة أمه) أى فى المعتادة من ولادة الاولاد بهذا الوجه أضيف الى أمه ونسب اليها فقيل فيه انه عيسى بن مريم وهكذا اضافة الاحياء الى الصورة العيسوية النافخة للاحياء (وكان احياؤه أيضا متوهما انه منه وانما كان لله) وفى نسخة وانما كان من الله وهو أصح

(بجمع) أي الاحياء المحقق والمتوهم (بحقيقته التي خلق عليها كما قلنا انه مخلوق من ماء متوهم وماء محقق ينسب اليه الاحياء بطريق التحقيق من وجه وبطريق التوهم من وجه فقيل فيه من طريق التحقيق وتحيي الموتى وقيل فيه من طريق التوهم فتنفخ فيه فيكون طيرا باذن الله فالعامل في المجرور يكون لاتنفخ ويحتمل أن يكون العامل فيه تنفخ فيكون طائرا من حيث صورته الجسمية) أي لما كان أصل خلقته من ماء محقق وماء متوهم ظهر ذلك في فعله فنسب اليه الاحياء من الوجهين بطريق التحقيق وطريق التوهم لان الفعل فرع على أصل تكوينه فقيل في حقه في الكلام المعجز مايدل على الوجهين أما من طريق التحقيق فقوله فتحيي الموتى وأما من طريق التوهم فتنفخ فيه فيكون طيرا باذن الله على أن العامل في باذن الله يكون لاتنفخ فيه فيكون الموجب لكونه طيرا اذن الله وأمره لانفخ عيسى وان جعلنا العامل تنفخ كان الموجب لكونه طيرا هو نفخ عيسى باذن الله وكان طيرا من حيث ان صورته الجسمية الحسية صورة طير لا طير بالحقيقة واعلم ان الاذن هو تمكين الله للعبد من ذلك وأمره به فيكون عين العبد المأذون له في ايجاد المأمور والخارق العادة التي لاتنسب الا الى الله في العادة شيأ معينا بها في الازل مختصة بذلك الاستعداد علم الله تعالى أن يفعل ذلك عند وجوده وحكم به فيكون حكمه بذلك هو الاذن وتمكين عينه الثابتة في الازل باستعدادها الذاتي هو عناية الله في حقه والله أعلم (وكذلك تبرئ الاكمه والابرص وجميع ما ينسب اليه والى اذن الله واذن الكناية في مثل قوله باذني واذن الله فاذا تعلق المجرور بتنفخ فيكون النافخ مأذونا له في النفخ ويكون الطائر عن النفخ باذن الله واذا كان النافخ نافخا لاعن الاذن فيكون التكوين للطائر طائرا باذن الله فيكون العامل عند ذلك يكون فلولا ان في الامر توهما وتحققا ماقبلت هذه الصورة هذين الوجهين بل لها هذان الوجهان لان النشأة العيسوية تعطي ذلك) هذا غني عن الشرح ومعلوم مما مر (وخرج عيسى من التواضع الى أن شرع لامته أن يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون وان أحدهم اذا لطم في خده وضع الخد الآخر لمن يلطمه ولا يرتفع عليه ولا يطلب القصاص منه هذا له من جهة أمه اذ المرأة لها السفل فلها التواضع لانها تحت الرجل حكما وحسا) لما كان ماء المرأة محققا كان الغالب على أحواله الجسمانية الخصال الانفعالية واللين لما في الاناث من السفل حكما لقوله الرجال قوامون على النساء وقوله للرجال عليهن درجة وللذكر مثل حظ الانثيين وشهادة امرأتين بشهادة رجل واحد وحسا ظاهر (وما كان فيه من قوة الاحياء والابراء فمن جهة نفخ جبريل في صورة البشر فكان عيسى يحيي الموتى بصورة البشر ولولم يأت جبريل في صورة البشر وأتى في صورة غيرها من صور الاكوان العنصرية من حيوان أونبات أو جماد كان عيسى لايحيي الموتى الاحين يتلبس بتلك الصورة ويظهر فيها ولو أتى جبريل بالصور النورية الخارجة عن العناصر والاركان اذ لايخرج عن طبيعته لكان عيسى لايحيي الموتى الاحين يظهر في تلك الصورة النورية لاالعنصرية مع الصورة البشرية من جهة أمه فكان يقال فيه عند احيائه الموتى هو لاهو وتقع الحيرة في النظر اليه) لما كان الاحياء والابراء من خصائص الارواح لان الحياة لها ذاتية

هذه الصورة صورة الاكوان أو صورة عيسى اه (فكان يقال فيه) حين تلبسه بالصورتين عند احيائه الموتى (هو) من حيث تلبسه بالصورة البشرية (لاهو) من حيث تلبسه بالصورة النورية اه بالي

كانت له خاصية الاحياء من جهة جبريل فكان عيسى ينتسب اليه فى تلك الخاصية على الصورة التى يتمثل بها عند النفخ والقاء الكلمة الى مريم لانه عليه السلام نتيجة تلك الصورة ولهذا يغلب على الولد ما يغلب على الوالد من الاخلاق والهيئات النفسانية حين ينفصل عنه مادة الولد ولو أتى بصورة غير الصورة البشرية لما قدر عيسى على الاحياء الا فى تلك الصورة سواء كانت عنصرية عارضية مما اله عليها حكم وسلطنة أو نورية طبيعية له ومعنى قوله اذ لا يخرج عن طبيعته انه لا يتجاوز عن صورته النورية الطبيعية الى ما فوقه لان التمثل بصورة ما تحت قهره وسلطنته فى قوته ومنعته كما فى صورة العنصريات وفيه اشارة الى أن جبريل سلطان العناصر وعلى الاصل الذى قررناه فله أن يتمثل بصورة ما فى حيز الفلك السابع وجميع ما تحته وليس فى قوته أن يتمثل فى صورة ما فوق السدرة هذا على ما ذكره الشيخ قدس سره وعندى ان جبريل لو لم يتمثل بصورة البشر لم يتولد عيسى من ماء مريم ونفخه لعدم الجنسية بينه وبين مريم ولم تسر الشهوة فيها فضلا عن عدم قدرته على الاحياء فى تلك الصورة ويعضد ما قلناه قوله على تقدير تمثل جبريل عن القاء الكلمة اليها فى الصورة النورية لكان عيسى لا يحيى الموتى الا حين يظهر فى تلك الصورة الطبيعية النورية مع الصورة البشرية من جهة أمه وذلك لان النسبتين يجب كونهما محفوظين فيه عند فعله فكذا يجب حفظ النسبة بين أصليهما فى تكونه ولو كان عيسى عند الاحياء متمثلا فى الصورة النورية الجبريلية مع الصورة البشرية لما فى سنخه لكان متحولا عن الطينة البشرية الى الجوهر النورى ولكان يقال فيه انه عيسى بحسب الهيئة البشرية ليس بعيسى بحسب الجوهر النورى فتقع فيه الحيرة من الناظرين ولم تحقق فائدة الاعجاز (كما وقعت فى العاقل عند النظر الفكرى اذا رأى شخصا بشريا يحيى الموتى وهو من الخصائص الالهية احياء النطق لا احياء الحيوان بقى الناظر حائرا اذ يرى الصورة بشرا للاثر الالهى) أى لكانت الحيرة واقعة فى انه عيسى أو ليس عيسى كما وقعت مع كونه غير متحرك لا فى صورته ولا فى طينته من العقلاء بحسب النظر الفكرى حين رأوا شخصا بشريا لا شك فيه صدر عنه خاصية الهية هى احياء الموتى احياء النطق والدعاء يعنى احياء بالنطق والدعاء فكان يقول قم حيا باذن الله أو باسم الله أو بالله فيحيا ويجيبه فيما كلمه به ويقول لبيك اذا دعاه لا احياء الحيوان الذى يمشى ويأكل ويبقى حيا مدة على ما روى فى قصته أنه أحيا بنطقه سام بن نوح فشهد بنبوته ثم رجع الى حالته فبقوا حائرين فيه كيف تصدر الآثار الالهية من البشر (فأدى بعضهم فيه الى القول بالحلول وأنه هو الله بما أحيا به من الموتى ولذلك نسبوا الى الكفر وهو الستر لانهم ستروا الله الذى أحيا الموتى بصورة بشرية عيسى فقال تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم فجمعوا بين الخطا

قوله (وهو) أى احياء الموتى (من الخصائص الالهية احياء النطق) أى يحيى الانسان الميت ناطقا كعيسى يجيب الدعوته فكان الاحياء احياء مع النطق (لا احياء الحيوان) أى لا الاحياء الذى يتحرك ويقوم بدون النطق اذ لو كان كذلك لم يكن معجزة فلما أحيا سام فقام وشهد بنبوته عليه السلام ثم رجع الى أول حاله تحيروا فيه فاختلفوا على حسب نظرهم بقى الناظر حائرا اه بالى

يعنى قال بعضهم من النصارى ان الله حل فى عيسى فاحيا الموتى وبعضهم قال انه هو الله بما أحيا اه قوله (بصورة بشرية) تنازع فيه ستروا وأحيا فاعمل حذف المعمول الآخر اه (فجمعوا بين الخطأ) وهو حصر الحق فى الصورة العيسوية

والكفر في تمام الكلام كله لا بقولهم هو الله ولا بقولهم ابن مريم) أي فأدى النظر الفكري الى بقاء الناظر حائرا فأدى بعضهم في حق عيسى الى القول بالحلول وأنه هو الله في صورة المسيح من حيث أحيا المسيح به الموتى فنسبوا في ذلك الى الكفر لانهم ستروا الله بصورة بشرة عيسى حيث توهموا انه فيها فكفرهم الله تعالى بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم لانهم بين الخطأ والكفر في تمام الكلام لا في أجزائه لانهم لم يكفروا بحمل هو على الله لان الله هو ولا بحمل الله عليه فيقولوا هو الله لانه الله ولا بقولهم ابن مريم لانه ابن مريم بل بحصر الحق في هوية المسيح ابن مريم وتوهمهم حلوله فيه والله ليس بمحصور في شئ بل هو المسيح وهو العالم كله فجمعوا بين الخطأ بالحصر و بين ستر الحق بصورة بشرة عيسى (فعدلوا بالتضمين من الله من حيث انه أحيا الموتى الى الصورة الناسوتية البشرية بقولهم ابن مريم وهو ابن مريم بلا شك فتخيل السامع أنهم نسبوا الالوهية للصورة و جعلوها عين الصورة وما فعلوا بل جعلوا الهوية ابتداء في صورة بشرية هي ابن مريم ففصلوا بين الصورة و الحكم لا أنهم جعلوا الصورة عين الحكم) أي فعدلوا الى الصورة الناسوتية البشرية من الله من جهة أنه أحيا الموتى بالتضمين أي بان جعلوه تعالى في ضمن الصورة الناسوتية وذلك عين الحلول بقولهم أي فعدلوا بقولهم ابن مريم وهو كما قالوا ابن مريم لكن السامع تخيل أنهم نسبوا الالوهية الى الصورة و جعلوها عين الصورة وهم لم يفعلوا ذلك بل حصروا الهوية الالهية ابتداء في صورة بشرية هي ابن مريم ففصلوا بين الصورة المسيحية والحكم عليها بالالهية والذي الفصل فأفاد كلامهم الحصر لا أنهم جعلوا صورة المسيح عين الحكم عليها بالالهية والظاهر أن الشيخ استعمل الحكم بمعنى المحكوم عليه ليطابق تفسيره الآية فان الله في الآية محكوم عليه والمسيح هو المحكوم به وقد يستعمل الحكم كثيرا بمعنى المحكوم به فلا حرج أن يستعمل بمعنى المحكوم عليه للملابسة وأراد أنهم أرادوا حلول الحق في صورة عيسى فأخطؤا في العبارة المتوهمة للحصر فهم السامع أنهم يقولون ان الله هو صورة عيسى وهم يقولون بالفصل أي بالفرق وهو أن الله في صورة عيسى فمعناه حل الحق في عيسى ابن مريم فالحكم على هذا حلول الله (كما كان جبريل في صورة البشر ولا نفخ ثم نفخ ففصل بين الصورة والنفخ وكان النفخ من الصورة فكانت ولا نفخ فما هو النفخ من حدها الذاتي) أي جعلوا الهوية الالهية في

(والكفر) وهو ستر الحق فيها (في تمام الكلام كله) فكفروا بقولهم هذا بالكفر الشرعي (لا بقولهم هو الله) لانه هو الله من حيث تعينه بالصورة العيسوية واحياؤه الموتى وليس الله هو من حيث تعينه بصورة أخرى (ولا بقولهم ابن مريم) اه بالي

(ففصلوا بين الصورة والحكم) أي الهوية الالهية فكفروا بالكفر اللغوي وهو الستر اذ كل صورة هي استار طلعته لا بالكفر الشرعي وهو معنى قولهم بالحلول أي الله حال في صورة عيسى فأحيا الموتى فلما قالوا بالحلول حكموا ان الله هو عيسى وهو معنى قوله لا بقولهم هو الله وحصروا الله في المسيح فما جمع الكفر والخطأ الا في قولهم هذا (لا انهم جعلوا الصورة عين الحكم) ابتداء وانما نسبهم الحق الى الكفر لا الى الخطأ فان خطأهم وهو الحصر في قولهم ان الله هو المسيح ابن مريم ظاهر بين واما كفرهم فلا يدل ظاهر قولهم عليه لان ظاهر قولهم ان الله هو المسيح لا يدل الا على العينية والكفر الستر والستر يقتضي المغايرة فلما نسبهم الحق في قولهم هذا الى الكفر ارتفع تخيل السامع فظهر ان الحق ما قلناه من انهم فصلوا بين الصورة والحكم ابتداء ولو لم يفعلوا لم ينسبوا الى الكفر فكانت الهوية ولا عيسى ثم وجد لتحققها بدونه اه بالي

صورة بشرية ففصلوا بينهما كما فصل بين الصورة والنفخ بان جبريل كان فى الصورة البشرية ولا نفخ وكان النفخ فليس النفخ من ذاتيات الصورة فكذلك كانت الهوية قبل النفخ فليس النفخ من ذاتيات الصورة فكذلك كانت الهوية الالهية متحققة بدون الصورة العيسوية قبلها وكذلك كانت الصورة العيسوية متحققة قبل احياء الموتى المنسوب الى الالهية فليست احداهما ذاتية للاخرى لا الصورة العيسوية للهوية الالهية ولا الاحياء المنسوب الى الالهية للصورة العيسوية (فوقع الخلاف لذلك بين أهل الملل فى عيسى ماهو فمن ناظر فيه من حيث صورته الانسانية البشرية فيقول هو ابن مريم ومن ناظر فيه من حيث الصورة الممثلة البشرية فينسبه الى جبريل ومن ناظر فيه من حيث ماظهر عنه من احياء الموتى فينسبه الى الله بالروحية فيقول روح الله أى به ظهرت الحياة فمن نفخ فيه) أى لما اختلفت فيه الحيثيات الثلاث نسبه كل واحد من الناظرين الى ماغلب عليه فى ظنه بحسب نظره فمن نظر فيه من حيث ما رأى منه من احياء الموتى المختص بالله نسبه الى الله بالروحية فقال انه روح الله وكلمة الله وقد اختلف فى هذه الجهة دون الاولين لقصور النظر فى الجهة الاولى فمنهم من قال هو الله ومنهم من قال هو ابن الله على الخلاف المشهور بين المسيحيين (فتارة يكون الحق فيه متوهما اسم مفعول وتارة يكون الملك فيه متوهما وتارة تكون البشرية الانسانية فيه متوهمة فيكون عند كل ناظر بحسب ما يغلب عليه فهو كلمة الله وهو روح الله وهو عبد الله وليس ذلك فى الصورة الحسية لغيره) أى ليس ذلك الخلاف فى الصورة الحسية بسبب التوهمات لغير عيسى لانه تكون بنفخ الروح الامين من غير أب وصدر منه الفعل الالهى وكان أحد جزئى طينته ماء متوهما وغيره لم يكن كذلك (بل كل شخص منسوب الى أبيه الصورى لا الى النافخ روحه فى الصورة البشرية فان الله اذا سوى الجسم الانسانى كما قال فاذا سويته نفخ فيه هو تعالى من روحه فنسب الروح فى كونه وعينه اليه تعالى وعيسى ليس كذلك فانه أدرجت تسوية جسمه وصورته البشرية بالنفخ الروحى وغيره كما ذكرنا لم يكن مثله) هذا تقرير لما ذكر من أن صورة عيسى روحانية غلبت عليها الصورة المثلة المثالية المنتسبة الى النفخ بخلاف سائر البشر لان كل شخص اذا سوى الله جسمه الصورى نفخ فيه روحه بعد تسوية جسده فنسب الروح فى كونه وعينه الى الله بخلاف عيسى فانه نفخ فى أمه مادة جسده فسوى جسده وصورته البشرية بعد النفخ فصارت الروحانية جزء جسده (فالموجودات كلها كلمات الله التى لا تنفد فانها عن كن وكن كلمة الله فهل تنسب الكلمة اليه بحسب ماهو عليه فلا يعلم ماهيتها أو ينزل هو تعالى الى صورة من يقول كن فيكون قول كن حقيقة لتلك الصورة التى نزل اليها وظهر فيها فبعض العارفين يذهب الى الطرف الواحد وبعضهم الى الطرف الآخر وبعضهم يحار فى الامر ولا يدرى) أى الموجودات كلها تعينات الوجود

(فهو كلمة الله) لكونه حاصلا عن نفخ جبريل (وهو روح الله) لظهور الحياة به فيمن نفخ (وهو عبد الله) لكونه على الصورة البشرية (وليس ذلك) الاجتماع (لغيره) اه بالى

(وكن كلمة الله) فتنسب كلمة كن الى الله اما بحسب مرتبة الالوهية واما بحسب نزوله الى صورة من يقول كن لاحياء الموتى واليه أشار بقوله (فهل تنسب الكلمة اليه تعالى اه (الطرف الواحد) هو ان الله متكلم بكلمة كن فى مقام ألوهيته (والطرف الآخر) ان الله متنزل فى صورة من يتكلم بكن فالخالق العبد باذن الله والحيرة فى أنه هل هو من الحق أم من العبد ومعلوم أنه من الخصائص الالهية لان هذا

المطلق الحق وصور التجليات الالهيــة فهى كلماته الكائنة بقول كن وكن عين كلمة الله فاما أن يكون الوجود الحق من حيث حقيقته المطلقة ظهر فى صورة الكلمة فلا يعرف حقيقة الكلمة كما تعرف حقيقة الحق واما ان ينزل الحق عن حقيقته المطلقة الى صورة من يتعين بذلك التعين أى من يقول كن فيكون المتعين عين الكلمة التى هى صورة مانزل اليه وظهر فيــه وهو نفس التعين وعــين كن فبعض العارفين وجد الاول ذوقا فذهب اليــه و بعضهم الى الثــانى و بعضهم وقع فى الحيرة فلم يدر حقيقة الامر وهى الحــيرة الكبرى التى للا كابر وأما الا كامل من المحمديين فلم يحار وابل قالوا بتحقيق الامر ين معافان كل عين هى نفس المتعين وكل متعين متقيد هو عين المطلق فان المطلق ليس هو المقيــد بالاطلاق الذى يقابل المقيد بل الحقيقة المطلقة من حيث هو هو فيكون مع كل تعين وتقيد هو هو على اطلاقه وعين المقيد الذى نزل الى صورته وعين التعين الذى ظهر فى صورته فلاحيرة أصلا (وهذه مسألة لا يمكن أن تعرف الاذوقا كأبى يزيد حين نفخ فى النملة التى قتلها فحييت فعلم عند ذلك بمن ينفخ فنفخ وكان عيسوى المشهد) يعنى معرفــة الاحياء وكيفية نسبة الحق فى صورة عبده الى النافخ بالله لا يحصل الا بالذوق فمن لم يحى كما فعــل أبو يزيد [illegible] ـهد شهودا محققا ولم يعرفه الا ذوقا فان الاحياء من الكيفيات والكيفيات لا تعرف بالتعريفات ولا يتجــلى بالوجودات كما ذكر قبــل (وأما الاحياء المعنوى بالعلم فتلك الحياة الالهية الذاتيــة الدائمة العلية النورية التى قال الله فيها أو من كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا يمشى به فى الناس فكل من أحيا نفسا ميتة بحياة علمية فى مسألة خاصــة متعلقة بالعــلم بالله فقد أحياه بها وكانت له نورا يمشى به فى الناس أى بين أشكاله فى الصورة) يعنى أن الاحياء الحقيقى هو الاحياء المعنوى بالعلم للنفس الميتة بالجهــل فان العلم هو الحياة الحقيقيــة الدائمة السرمدية العليــة النورية لنفوس العارفين العالمين بالله ولــكن لا كل علم بل العلم بالله وصفاته وأسمــائه وآياته وكلماته وأفعاله وقد أعطاه الله أولياءه الكمل الاصفياء يحيون بنفائس أنفاسهم نفوس المســتعدين و يفيضون عليهم أنوار الحياة النورية العلية العلميــة فيحيون بها عن موت الجهــل و يمشون فى الناس بنورهــم كما قال تعالى أومن كان ميتا فاحييناه والمتحقق بهــذا الاحياء هو المتحقق باسم الله المحيى بالحقيقــة و بالحى والعلم والاحياء بهــذا المعنى أعز وأشرف من الاحياء بالصورة فانه احياء الارواح والنفوس وهى أشرف من الاجساد والصور ولا شــك أن نبينا صلى الله عليه وســلم كان أفضل من عيسى وليس له الاحياء بالصورة بل بالعلم لــكن الاول أندر وأقل وجودا واستشراف النفوس اليه أكثر ولذلك عظم وقعه فى النفوس

(فــلولاه ولولانا * لمــا كان الذى كانا)

العارف يعلم ان الاحياء من الخصائص الالهية فشاهد صدوره من العبد فيحار فى نسبته الى الله والى العبد لعدم ذوق هذا العارف من تلك المسئلة اهـ بالى فعلم منه ان كل ما صدر من الاولياء مثل هذا كان ذلك بواسطة روحانية عيسى عليه السلام هذا هو الاحياء الصورى (وأما الاحياء المعنوى) اهـ بالى

(بين أشكاله فى الصورة) فظهر ان الاحياء الحسى والمعنوى اما من الله بواسطة الانسان الكامل واما من الانسان الكامل باذن الله فكان لكل واحــد من الحق والعبد مدخل فى وجود حادث فيستند الوجود الى الحق والى العبد اهـ بالى

(فلولاه ولولانا) أى فلو لم يكن الحق وأعياننا (لمــا كان الذى كانا) أى لمــا ظهر فى الكون ما ظهر وهو بيان

أي لابد في الاكوان والتجليات الفعليـة من الحق الذي هو منبع الفيض والتأثير ومن الاعيان القابلة التي تقبل التأثير وتتأثر فتظهر التجليات الاسمـائية والافعالية ووجه الارتباط بما قبله أن الاحياء بن وجميع الافعال والاكوان لابد لهـا من الالوهيـة والعبدانيـة ليتحقق الفعـل والقبول والتجلي والمجلى

(فأنا أعبد حقا * وان الله مولانا وانا عينه فاعلم * اذا ماقلت انسانا)

أي انا أعبد بالحقيقة لانا نعبـده بالعبادة الذاتية أي الاحـدية الجمعية الالهيـة وان الله بجميع الاسماء متولينا وولينا ومدبر أمورنا بخـلاف سائر الموجودات فانهم عبيده ببعض الوجوه والله مولاهم ببعض الاسماء وأما الانسان الـكامل فانه عين الحق لظهوره في صورته بالاحدية الجمعية بخلاف سائر الاشـياء فانها وان كان الحق عين كل واحد منها فليست عينـه لانها مظاهر بعض أسمـائه فلا يتجلى الحق فيها على صورته الذاتيـة وأما اذا قلت انسانا أي انسانا كاملا في الانسانية فهو الذي يتجلى الحق على صورته الذاتية فهو عينه

(فلا تحجب بانسان * فقد أعطاك برهانا)

أي فلا تحجب بالانسان عن الحق من حيث ان الانسان اسم من أسمـاء الاكوان من حيث شخصه فانه من حيث الحقيقـة اسم من أسمـاء الحق من حيث كونه تعالى عين الاعيان بل هو الاسم الاعظم المحيط بجميع الاسمـاء الا أن الله تعـالى اله رب دائمـا وما يطلق عليـه اسم السوى مألوه مربوب دائمـا والانسان برزخ بين بحري الالهية والمألوهيـة والربوبية والمربوبيـة عين البحرين فلا تـكن محجوبا بمألوهيته عن الهيته فقد أعطاك برهانا على الهيته وربوبيته

(فـكن حقا وكن خلقا * تـكن بالله رحمـانا)

هـذا تمـام المدعى أي كن بنور ربـك حقا بحسب الحقيقـة وكن خلقا بحسب الصورة البشرية فتقوم بك من حيث حقيقتك جميع الاسمـاء الالهية وتعم بخلقيتك جميع الحقائق والاعيان فتعم الحق بحقيقتك الجامعة للذات الالهيـة والاسمـاء كلها وتعم الخلق من رحمة الله وفيضه الواصـل الى العالم كله من حيث انك خليفته على العالم ورابطة وجوده وتقوم بجميع ما يحتاج اليـه العالم فوسع الحق والخلق بعـين ماوسع الحق بك ذلك فتـكون رحمـانا العـموم وجودك وسعة رحمتك وجودك

(وغـذ خلقه منـه * تـكن روحا وريحانا)

اشارة الى ماسبق من أن الحق بالوجود غذاء الخلق اذ به قوامه وبقاؤه وحياته كالغـذاء الذي به قوام المتغذي وبقاؤه وحياته فغـذ أنت بالوجود الحق جميع الخلق لانك النائب في ذلك عن الله وقد تغذى الحق باحكام الـكون وصور الخلق كما تقرر من قبـل فظهر له بذلك أسمـاء وصفات

لاتحاد الانسان مع الحق في الربوبية (فانا أعبد حقا وان الله مولانا) وهو بيان للفرق (وانا عينه فاعلم اذا ماقلت انسانا) أي اذا سميت عينك بانسان لا ينافي عينيتنا مع الحق انسانيتنا اه بالي

(فلا تحجب) بصيغة المجهول (بانسان) أي بان تسمى بالانسانية عينيتك مع الحق (فقد أعطاك) على عينيتك أو عينيتنا مع الحق (برهانا) وهو قوله كنت سمعه وبصره اه بالي

(فـكن حقا) بحقيقتك وروحك (وكن خلقا) بنشاتك العنصرية (تـكن بالله رحمـانا) أي عام الرحمة بافاضتك الـكمالات الالهية على عباده اه (وغذ خلقه منه) أي من الله (تـكن روحا) أي غذاء روحانية لخلقه يغتذي بك ويتلذذ بك (وريحانا) حتى تشم من نفحات أنسك مع الحق

ونعوت وأحكام ونسب واضافات فيكون هذا روحا للحقائق الكونية العدمية تريحها بالوجود عن العدم وتروحها عن ظلمتها بنور القدم وتكون ريحانا للوجود الحق بالروائح الحقيقية الكائنة والنشأة الصورية الامكانية

(فأعطيناه ما يبدو * به فينا وأعطانا فصار الامر مقسوما * باياه وايانا)

أى أعطينا الحق من قابلياتنا ما يظهر به فينا بنا وأعطانا الوجود الذى به ظهرنا فصار الامر الوجودى ذا وجهين نسبة الينا ونسبة اليه تعالى منقسما باعتبار العقل لا فى العين الى قسمين قسم له منا وقسم لنا منه وقد وضع الضمير المنصوب المنفصل موضع المجرور المتصل لان المراد اللفظ أى بهذين اللفظين كانه قال بان أعطينا الظهور بنا اياه وأعطى الوجود به ايانا

(فأحياه الذى يدرى * بقلبي حين أحيانا)

أى حين أحيانا وأوجدنا بوجوده أحياه وأظهره الذى يعلمه فى قلبي من حياته بحياتنا وظهوره بصورنا وسمعنا وبصرنا كما ذكرنا فى قرب الفرائض ومنه قوله سبحان من أودع ناسوته سر سنا لاهوته الثاقب ثم بدا فى خلقه ظاهرا فى صورة الآكل والشارب

(فكنا فيه أكوانا * وأعيانا وأزمانا)

وكنا فى الازل قبل أن يوجدنا أكوانا فى ذاته أى كانت حقائقنا أعيان شؤنه الذاتية الالهية والوجود الحق مظهر النا ومحلى لتلك الاعيان فكنا فيه أكوانه الازلية التى كان بنا ولم نكن معه لكوننا عين كونه الذى كان ولم نكن فى غيب العلم الازلى وكذلك فى الوجود العينى أحيانا وكوننا بان كان سمعنا وبصرنا وقوانا وجوارحنا وفى الجملة أعياننا فى قرب النوافل فكنا سمعه وبصره ولسانه وأعيان أسمائه وأكوانه فى قرب الفرائض وأما كوننا أزمانا فيه فلتقدم الدهر بتقدم بعضنا على بعض وتأخر بعضنا عن بعض فى الوجود والمرتبة فان كل متنوع منا وملزوم من أحوالنا يتقدم فى الوجود والمرتبة والشرف تابعة ولازمة فكنا فى الحق أزمانا بالتقدم والتأخر فى المظهرية وصار امتداد النفس الرحمانى بنا أنفاسا وأوقاتا وامتداد الدهر أزمانا

(وليس بدائم فينا * ولكن ذاك أحيانا)

أى وليس ذلك القرب أى قرب الفرائض والنوافل دائما فينا ولكن احيانا لقوله عليه السلام لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب ولا نبى مرسل وقول زين العابدين لنا وقت يكوننا فيه الحق ولا يكوننا وهو زمان على حقيقة الانسان الكامل على خلقته (ومما يدل على ما ذكرناه

(فأعطيناه ما يبدو به) أى أعطينا الحق ما يظهر به من صور استعدادنا (فينا) من الاسماء والصفات كالحياة والعلم والقدرة فيظهر فينا بهذه الصفات بحسب استعدادنا وفاعل ما يبدو ضمير عائد الى الحق وبه عائد الى الموصول (وأعطانا) ما ظهرنا به من وجودنا وأحوالنا اه (فصار الامر مقسوما باياه) أى بما أعطيناه اياه (وايانا) أى بما أعطاه ايانا اه بالى

(فأحياه) الضمير للقلب المؤخر لفظا المقدم معنى أى أحيا قلبي بالحياة العلمية (الذى يدرى بقلبي) أى يعلم قلبي واستعداده الازلى (حين أحيانا) بالحياة الحسية (وكنا فيه) أى وكنا فى غيب الحق قبل الحياة (أكوانا وأعيانا وأزمانا) لاحياة لنا بالحياة الحسية والعلمية اه (وليس) هذا المذكور أو هذا التقرب مع الله (بدائم فينا ولكن ذاك أحيانا) أى وقتا دون وقت كما قال لى مع الله وقت لا يسعنى الحديث اه بالى

(ومما يدل) يعنى ان النفخ فى الصورة العيسوية بلا تقدم الاستواء على النفخ لا كغيره من الانسان فان

فى أمر النفخ الروحانى مع صورة البشر العنصرى هو أن الحق وصف نفسه بالنفس الروحانى ولا بد لكل موصوف بصفة أن يتبع الصفة جميع ما تستلزمه تلك الصفة وقد عرفت أن النفس فى المتنفس ما يستلزمه فلذلك قبل النفس الالهى صور العالم فهو لها كالجوهر الهيولانى وليس الاعين الطبيعة) النفس الرحمانى هو فيضان وجود الممكنات التى اذا بقيت فى العدم على حال ثبوت أعيانها بالقوة كانت كرب الرحمن اذا وصف نفسه بالنفس وجب ان ينسب اليه جميع ما يستلزمه النفس من التنفيس وقبول صور الحروف والكلمات وهى ههنا الكلمات الكونية والاسمائية فان الوجود انما يفيض بمقتضيات الاسماء الالهية ومقتضيات قوابلها فالنفس أحدية جمع الفواعل الاسمائية والقوابل الكونية والتقابل الذى بين الاسماء وبين القوابل وبين الفعل والانفعال فكذلك وجود الانسان الذى هو من النفس يستلزم الفاعل الذى هو النافخ والقابل الذى هو صورة البشر العنصرى والفعل والانفعال الذى هو النفخ وحياة الصورة فلذلك قبل النفخ صور العالم أى وجودات الاكوان كما يقبل نفس المتنفس صور الحروف والكلمات وبظهورها يحصل التنفس عن كرب الرحمن فالنفس لها أى لصورة العالم كالجوهر الهيولانى للصور المختلفة وليس ما يستلزمه النفس الرحمانى الاعين الطبيعة يعنى الطبيعة الكلية وهى اسم الله القوى وهى التى لا تكون أفعالها الاعلى وتيرة واحدة سواء كانت مع الشعور أولا معه فان التى لا شعور له معه له شعور فى الباطن عند أهل الكشف فلا حركة عندهم الا من الشعور ظاهرا او باطنا حتى أن الجماد له شعور فى الباطن فالطبيعة الكلية بهذا المعنى تشمل الارواح المجردة الملكوتية والقوى المنطبعة فى الاجرام ويسميها الاشراقيون النور القاهر ثم قسموا الانوار القاهرة أى القوية فى التأثير الى قسمين المفارقات وأصحاب الاصنام والمفارقات هم الملأ الاعلى لأن كل واحد من أهل الجبروت والملكوت لا يفعل ما يفعله الاعلى وتيرة واحدة ولا يفعل بعضهم أفعال بعض كما حكى الله عنهم وما منا الا له مقام معلوم وأصحاب الاصنام هم القوى المنطبعة فى الجوهر الهيولانى وخصصها أى الانوار القاهرة باسم الطبائع فان الطبيعة عند الفلاسفة قوة سارية فى جميع الاجسام تحركها الى الكمال وتحفظها ما دامت تحمل الحفظ فوافق وجدان الشيخ وذوقه مذهب الاشراقيين فى الطبيعة الكلية القوى المنطبعة فى الاجسام الهيولانية القابلة للصور ومن لوازم النفس الرحمانى الطبيعة الكلية وهيولى العالم القابلة على ما ذكرنا أن النفس يستلزم الفواعل والقوابل وله أحديتهما فان الوجود الاضافى صورة أحدية الفواعل والقوابل حتى تصير الجملة به موجودا واحدا وكلمة هى حروفها كالحيوان والنبات وسائر الاكوان (فالعناصر صورة من صور الطبيعة وما فوق العناصر وما تولد عنها فهو أيضا من صور

استواء صورهم مقدم على نفخ الروح والدليل على ذلك قوله (هو أن الحق وصف اه (فى المتنفس ما يستلزمه) ما استفهام أو موصول أى الذى يستلزمه من صور الحروف والكلمات وازالة الكرب وغير ذلك فاتبع المتنفس بالنفس جميع ما يستلزمه من ازالة الكرب وصور الحروف والكلمات النطقية (فلذلك) أى فلاجل اتباع الموصوف جميع ما تستلزمه تلك الصفة (قبل النفس الالهى صور العالم) اه (وليس الاعين الطبيعة) التى هى تقبل الصور فقبل نفخ جبريل الصورة العيسوية بحيث لا تنفك عن الروح النفخى اه بالى

الطبيعة وهى الارواح العلوية الى فوق السموات السبع وأما أرواح السموات السبع وأعيانها فهى عنصرية فانها من دخان العناصر المتولدة عنها) هكذا ذهب بعض الصوفية وأهل الشرع وكثير من الحكماء الاسلاميين والقدماء الاشراقيين فى كون السموات السبع وعلى هذا المذهب الارواح العلوية اشارة الى ما فوق العناصر وأرواح السموات وأعيانها الى ما تولد عنها أى العناصر (وما تكون عن كل سماء من الملائكة) أى نفوسها المنطبعة (فهو منها) أى من العناصر (فهم عنصريون ومن فوقهم طبيعيون ولهذا وصفهم الله بالاختصام أعنى الملأ الأعلى لأن الطبيعة متقابلة) هذا معلوم مما ذكرناه آنفا والاختصام بين الملأ الأعلى انما هو لاختلاف نشأتهم لان الغالب على بعضهم صفة القهر وعلى بعضهم قوة المحبة وصفتها فتختلف مقتضيات نشأتهم فيختصمون (والتقابل الذى فى الاسماء الالهية التى هى النسب انما أعطاه النفس الرحمانى ألا ترى الذات الخارجة عن هذا الحكم كيف جاء فيها الغنى عن العالمين فلهذا خرج العالم على صورة من أوجدهم) انما التقابل الذى فى الاسماء أعطاه النفس أى الوجود لان التقابل لا يكون بين الاشياء العدمية والمعانى العلمية فان عين الحرارة والبرودة والسواد والبياض فى العقل والعلم معا أى منها يجتمع فى ذهن الناس ولا تقابل والاسماء لا تتقابل الا فى صورها التى يتحقق بها حقائق تلك النسب الاسمائية ولولا وجوداتها بظهورها فى الصور لم تتقابل وذلك الظهور هو النفس الرحمانى فلهذا ما كانت الالهية بالاسماء غنية عن العالمين انما الغنى هو الذات الخارجة عن حكم النفس فلهذا خرج العالم على صورة من أوجده من الاله أى الحضرة الواحدية الاسمائية (وليس) من أوجد أعيان العالم (الا النفس الالهى) والضمير المنصوب فى أوجدهم للعالم باعتبار أعيانه على التغليب (فبما فيه من الحرارة علا) فى الصور الاسمائية الربانية (وبما فيه من الرطوبة والبرودة سفل) فى الصورة الكائنة من آخر العالم (وبما فيه من اليبوسة ثبت ولم يتزلزل فالرسوب للبرودة والرطوبة ألا ترى الطبيب اذا أراد سقى دواء لاحد ينظر فى قارورة مائه فاذا رآه رسب علم ان النضج قد كمل فيسقيه الدواء ليسرع فى النجح وانما يرسب لرطوبته وبرودته الطبيعية) النضج عند الاطباء تهيؤ المادة

فالعرش والكرسى مع أرواحهما وملائكتهما طبيعيون فما من صورة من الصور مما سوى الله الا وهى صورة من صور الطبيعة وما من صورة من صور الطبيعة الا وهى اما عنصرية واما طبيعية قوله (لان الطبيعة متقابلة) وهى مظهر ولاية الاسماء المتقابلة فاجسام الارواح والملائكة العلوية المسماة بالملأ الاعلى والملائكة المهيمة المخلوقة من جلال الله أجسام نورية طبيعية وهى أول ما خلق الله تعالى من الاجسام اه قوله (والتقابل الذى فى الاسماء انما أعطاه النفس الرحمانى) وهو عين الطبيعة فكان التقابل للطبيعة لذات أو للاسماء بسبب كون الطبيعة محلا لولايتها فكان التقابل فى الاسماء والطبيعة لا فى الذات من حيث هى قوله (فلهذا) أى فلاجل كون التقابل حاصلا فى الحضرة الاسمائية خرج العالم على صورة من أوجدهم وليس الا النفس الالهى) فخرج العالم يتقابل بعضها بعضا فالطبيعة والعالم والنفس الالهى يقتضى كل واحد منها التقابل اه (فبما فيه) أى فى النفس الالهى (من الحرارة علا) ما علا من العالم كالنار والهواء (وبما فيه من البرودة والرطوبة سفل) من العالم ما سفل كالتراب والماء فتقابل بعض العالم بعضا بالعلو والسفل لتقابل الطبيعة فخرج العالم على صورة النفس الالهى من التقابل اه بالى فظهر أن الرسوب للرطوبة والبرودة والاسراع للدواء فاختلف العالم بالكيفيات المختلفة فى الطبيعة اه

للاندفاع ولا اسهل الاندفاع الا بالسيلان الذى هو بالرطوبة والتسفل والنزول الذى هو بالبرودة فاذا رسب القارورة علم ان الخلط سهل الاندفاع ولهذا قالت الاطباء ان القوة الدافعة لا يتمكن على فعلها الا بمعونة البرودة والمقصود ان النفس الذى هو الوجود الواحد يقتضى التقابل بما يستلزمه من الجهتين المختلفتين فى الامر الواحد وهو الطبيعة المقتضية للامور المتضادة (ثم ان هذا الشخص الانسانى عجن طينته بيده وهما متقابلتان وان كانت كلتا يديه يمينا فلا خفاء بما بينهما من الفرقان ولم يكن الا كونهما اثنتين أعنى يدين لانه لا يؤثر فى الطبيعة الا ما يناسبها وهى متقابلة فجاء باليدين) ولما كانت الطبيعة مقتضية للتقابل كانت الاسماء الالهية متقابلة لانه لا يؤثر فى الطبيعة الا ما يناسبها فاخبر ان الله تعالى عجن طينة آدم أى الشخص الانسانى بيديه وهما المتقابلان من أسمائه وهو وان كانتا كلتاهما يمينا أى متساويتين فى القوة فالفرق بينهما ظاهر فان الجلال والجمال والقهر واللطف لا خفاء فى تقابلهما وكذا الفعل والانفعال والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فى الطبيعة ولو لم يكن فى تقابلهما الا كونهما اثنتين اكتفى فى تقابلهما فعبر عن كل متضادين باليدين (ولما أوجده باليدين سماه بشرا للمباشرة اللائقة بذلك الجناب باليدين المضافتين اليه وجعل ذلك من عنايته لهذا النوع الانسانى فقال لمن أبى عن السجود له ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى أستكبرت على من هو مثلك يعنى عنصريا أم كنت من العالين عن العنصر ولست كذلك) المباشرة اللائقة بالجناب الالهى باليدين هو التوجه نحوه بايجاده الاسماء المتقابلة وذلك من كمال عنايته ولهذا وبخ ابليس بالامتناع عن سجود من خلقه باليدين أى بالجمع بين الصفات المتقابلة فيه اشارة منه تعالى الى فضل من توجه اليه فى ايجاده باليدين على من ليس كذلك (ويعنى بالعالين من علا بذاته عن أن يكون فى نشأته النورية عنصريا وان كان طبيعيا فما فضل الانسان غيره من الانواع العنصرية الا بكونه بشرا من طين فهو أفضل نوع من كل ما خلق من العناصر من غير مباشرة باليدين) العالون هم الملائكة المهيمون فى سبحات جمال وجه الحق لفناء خلقيتهم لغلبة أحكام الوجوب فى نشأتهم على أحكام الامكان لنشأتهم النورية وفنائهم عن أنفسهم فما فضل الانسان غيره من الكائنات العنصرية بكونه نوريا بل بكونه بشرا من طين باشر الله خلقه باليدين فهو أفضل من كل ما خلقه لا بالمباشرة أى باليد الواحدة بان لا يجمع فيه بين المتقابلات بل بالصفات المتماثلة فحسب (فالانسان فى الرتبة فوق الملائكة الارضية والسماوية والملائكة العالون خير من هذا النوع الانسانى بالنص الالهى) أى الانسان الذى هو الحيوان لاستهلاك الحقية فى هذا النوع الخلقية والنورية فى

(باليدين) المتناسبتين للطبيعة فى التقابل فعلم منه انه لا تؤثر العلة فى المعلول الا بشرط وجود المناسبة بينهما فاوجد آدم باليدين لهذا اه بالى

العالين هم الملائكة المهيمون والملائكة المقربون كجبريل وغيره من ملائكة العرش والكرسى اه قال المحققون رسل الملائكة أفضل من عامة البشر فكل واحد من الانسان والملائكة العالين فاضل ومفضول فالانسان من حيث حقيقته الجامعة لجميع المراتب أفضل من الموجودات العنصرية والطبيعية فكان الانسان أفضل من الملائكة العالين من ذلك الوجه والعالون أفضل من الانسان من حيث انه لم تكن نشأتهم النورية عنصرية واليه أشار بقوله (ويعنى بالعالين) فالمراد بالخيرية بالنص الالهى هى هذه الخيرية

الظلمة والظهور بانفسهم بخلاف العالين والنص قوله أم كنت من العالين (فمن أراد ان يعرف النفس الالهي فليعرف العالم فانه من عرف نفسه عرف ربه الذى ظهر فيه أى العالم ظهر فى نفس الرحمن الذى نفس الله تعالى به عن الاسماء الالهية ماتجده من عدم ظهور آثارها بظهور آثارها فامتن على نفسه بما أوجده فى نفسه فاول أثر كان للنفس انما كان فى ذلك الجناب ثم لم يزل الامر يتنزل بتنفيس العموم الى آخر ما وجد) انما علق معرفة النفس الالهي بمعرفة العالم لان العالم ليس الا ظهور صور الاعيان وذلك الظهور هو النفس وعلل التعليق بالحديث المذكور لان الانسان هو العالم الصغير والعالم هو الانسان الكبير فلما بان من عرف نفسه عرف ان ربه هو الذى ظهر فيه فكذلك عرف ان الذى ظهر فى نفس الرحمن من العالم هو الاسماء الالهية التى نفس الله تعالى بنفسه عنها كربها الذى تجده من عدم ظهور آثارها بظهور آثارها فى صور العالم فى النفس فامتن على نفسه أولا بما أوجده فى نفسه من صور أسمائه فان الاسماء عين ذاته فالامتنان عليها بظهور آثارها امتنان منه على نفسه بنفسه فاول أثر كان للنفس انما كان فى الجناب الالهي باظهار أسمائه وآثارها لم يزل يتنزل الامر من ظهور الاسماء ثم الآثار بل الاسماء بالآثار الى آخر ما وجد ولا آخر لظهور الاسماء بالآثار والآثار بالاسماء الى مالا يتناهى وما فى ماتجده موصولة منصوبة المحل بنفس

(فالكل فى عين النفس * كالضوء فى ذات الغلس)

الغلس ظلمة آخر الليل أى صور الاسماء الالهية والاكوان والآثار والاعيان الظاهرة فى عماد النفس كالضوء الغاشي فى ظلمة آخر الليل فان الضوء يظهر دون الغلس فكذلك يظهر الاسماء وآثارها أى صورها دون النفس فان النفس ماهو الا هو وظهور هذه الاشياء

(والعلم بالبرهان فى * سلخ النهار لمن نعس

فيرى الذى قد قلته * رؤيا تدل على النفس)

يعنى ان العلم بالنفس وماذكر من لوازمه لا ينال الا بالكشف وأما العلم به من طريق البرهان بتركيب المقدمات واستنتاج النتائج فهو من نعس فى وقت سلخ ضوء نهار الكشف عن ظلمة ليل الغفلة فيرى رؤيا يعبرها ماقبله من النفس ولوازمه عند أهل الكشف يشبه العلم الفكرى من وراء حجاب بالرؤيا التى تدل على التعبير على المعنى المكشوف بالتجلى

(فيريحه عن كل كرب * فى تلاوته عبس)

أى فيريحه العلم الحاصل بالبرهان عن كل كرب وضيق وعبوس يجده فى حال حجابه وتفكره فيه أرواحه يظهر بها على وجهه سر قوله وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة بعد عبوسه فى تلاوته عبس وتولى عند احتجابه

(ولقد تجلى للذى * قد جاء فى طلب القبس)

يعنى ان العلم البرهانى قد يفيد سرور الوجدان من وراء حجاب وأما طالب الكشف فقد يتجلى له جلية الحق دائما كمن جاء فى طلب القبس مجدا فى طلبه فتجلى له حقيقة هذا السر الخفى عيانا يعنى موسى بن عمران

لا الخير يته من كل الوجوه فافهم اه وانما توقف معرفة النفس الالهي الى معرفة العالم (فانه) أى لانه (من عرف نفسه) وهو جزء من العالم (عرف ربه) فان نفسه تفصيل وتعريف له فمن عرفها عرفه اه بالى

(فرآه نارا وهو نور * فى الملوك وفى العسس)

أى تجلى له نور وجهه فى مثل النار على شجرة نفسه وكان نور الانوار نور الحق المتجلى فى اكمال الواصلين السابقين الذين هم ملوك أهل الجنة والعمال فى الاعمال الحجابية من السعداء والابرار فان ظهور نوره وتجليه فى الشريف الرفيع العلوى كظهوره فى الدنىء الوضيع السفلى والتفاوت فى المراتب بالكمال والنقصان انما يكون بحسب القوابل والافهو فى الاوائل والاواخر والحقيقة واحدة

(فاذا فهمت مقالتى * فاعلم بأنك مبتئس)

وفى بعض النسخ يعلم بحمل اذا على ان كان فان فهمت وفى نسخة عرفت أى ان فهمت ما قلت لك فاعلم بانك فى وقوفك خلف الحجاب أو طالب أمر سواه فقير مفلس

(لو كان يطلب غير ذا * لرآه فيه وما نكس)

أى لو طلب موسى غير النار لرأى الله فى صورته يعنى لما بلغ غاية جهده وطاقته فى الطلب تجلى له الحق فى صورة مطلوبه الجسمانى الضرورى وأنت أيضا لو لم تتعلق همتك بغير الحق وغلبت محبتك اياه على محبة الكل عليك لرأيته فى صورة ما أهمك ولو طلبت غيره واجلته فانت محجوب عن الحق بمطلوبك فطوبى لمن لم يتعلق بقلبه غير حب مولاه ولا يطلب فى قصد طول عمره الا اياه (وأما هذه الكلمة العيسوية لما قام لها الحق فى مقام حتى نعلم ويعلم استفهمها عما نسب اليها هل هو حق أم لا مع علمه الاول بهل وقع ذلك الامر أم لا فقال له أأنت قلت للناس اتخذونى وأمى الهين من دون الله فلابد فى الادب من الجواب للمستفهم لانه لما تجلى له فى هذا المقام وفى هذه الصورة اقتضت الحكمة الجواب فى التفرقة بعين الجمع فقال وقدم التنزيه سبحانك وحدد بالكاف التى تقتضى المواجهة والخطاب) أى لما تجلى للكلمة العيسوية بتحقق العلم المطلق فى المتعين المقيد مع ان الحقيقة تقتضى وحدة المطلق والمقيد والمستفهم قام لعيسى فى مقام الاثنينية المتكلم والمخاطب وأفرد كل منهما بتعينه ابتلاء له ليظهر علمه المطلق فى المظهر العيسوى مقيدا بالاضافة وهو مقام حتى نعلم ويعلم أى حتى يظهر علمنا فيه ويعلم هو من حيث هو ولا من حيث هو نحن مستفهما اياه عما هو أعلم به منه مما نسب اليه هل هو حق أم لا ليظهر علمه تعالى فى الصورة العيسوية عند اجابته اياه بعين الجمع صورة التفرقة فيكون تعين عيسى عينه بعينه تعالى فى الصورة العيسوية وعلمها المضاف اليه علمه وهذه حكمة الاستفهام مع علمه بان المستفهم عنه وقع أم لا لانه اذا قال له أأنت قلت للناس اتخذونى وأمى الهين من دون الله لم يكن لعيسى أن يقدم التنزيه المطلق الدال على نفى التعدد عن الالهية ودعوى الالهية والغيرية مع رعاية الادب فى التجلى مع الخطاب والغيرية باضافة سبحان الى الكاف فافرده بالتنزيه وحدده

(لما قام لها) أى للكلمة العيسوية فى اليوم الآخر (الحق فى مقام حتى نعلم) بالتكلم (ويعلم) بالغائب (استفهمها) أى استفهم الحق كلمة عيسى (عما نسب اليها) أى كلمة عيسى اه (فقال له) أى لعيسى والعالم يستفهم عن أمه مريم اذ لا تقع دعوى الالوهية عن المرأة (أأنت قلت) يعنى أأنت نسبت الالوهية اليكما أم الناس نسبوا (فى هذا المقام) وهو مقام التفرقة وهو ضمير الخطاب (وفى هذه الصورة) أى صورة الاستفهام الانكارى (فقال) أى فميز بين العبودية والربوبية وهو التفرقة فخاطب فى الجواب كما خاطبه فى السؤال اه بالى

بالاضافة

بالاضافة بحكم تجلى الخطاب فى أنت قلت فى مقام التجلى فى جوابه وحده الحق مجيبا فى التفرقة بعين أحدية الجمع (ما يكون لى من حيث أنا لنفسى دونك ان أقول ماليس لى) من حيث أنا متعين (بحق أى ما يقتضيه هويتى ولا ذاتى ان كنت قلته فقد علمته لانك أنت القائل ومن قال أمرا فقد علم ماقال وأنت اللسان الذى أتكلم به كما أخبرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الخبر الالهى فقال كنت لسانه الذى يتكلم به فجعل هويته عين لسان المتكلم ونسب الكلام الى عبده ثم تمم العبد الصالح الجواب بقوله تعلم ما فى نفسى والمتكلم الحق ولا أعلم ما فيها) من كونها أنت (فنفى العلم عن هوية عيسى من حيث هويته لا من حيث انه قائل وذو أثر) أى القائل والمتكلم هو الحق (انك أنت فجاء بالفصل والعماد تأكيدا للبيان واعتمادا عليه اذ لا يعلم الغيب الا الله) يعنى أدى الخطاب بالتفرقة فى عين الجمع بالفصل والعماد تحقيقا لافراد الحق من حيث تعينه فى اطلاقه وفصله عن تعينه الشخصى ليكون العلم كله منسوبا اليه فى الاطلاق والتقييد والجمع والفرق فانه هو علام الغيوب (ففرق وجمع ووحد وكثر ووسع وضيق) أى فرق بافراد المخاطب وتمييزه عن المخاطب وجمع بجعل الحق متعينه فى الصورة العيسوية وفى كل شئ من العالم وفى ذاته مطلقا ووحد بهذا الجمع من حيث أحديته المطلقة وكثر من حيث هذا الفرقان فى المتعينات وضيق بجعله كل واحد من التعين ووسع من حيث شموله للكل من حيث هو كل (ثم قال متمما للجواب ماقلت لهم الا ما أمرتنى به فنفى أولا مشيرا الى انه ما هو ثمه ثم أوجب القول أدبا مع المستفهم ولو لم يفعل كذلك لاتصف بعدم العلم بالحقائق وحاشاه من ذلك فقال الا ما أمرتنى به وأنت المتكلم على لسانى وأنت لسانى فانظر الى هذه التنبئة الروحية الالهية ما ألطفها وأدقها) فى قوله ما أمرتنى به مع انه عينه فافرد الحق بتاء الكناية عن المخاطب وحد نفسه وميزه من حيث مأموريته بتاء كناية المتكلم (أن اعبدوا الله فجاء باسم الله لاختلاف العباد فى العبادات واختلاف الشرائع ولم يعين اسما خاصا دون اسم بل بالاسم الجامع للكل ثم قال ربى وربكم ومعلوم ان نسبته الى موجود ما بالربوبية ليست عين نسبته الى موجود آخر فلذلك فصل بقوله ربى وربكم بالكنايتين كناية المتكلم وكناية المخاطب الا ما أمرتنى به فاثبت نفسه مأمورا وليست) أى المأمورية (سوى عبوديته اذ لا يؤمر الا من يتصور منه الامتثال وان لم

(ما يكون لى من حيث انا النفسى) أى من حيث عبوديتى وأنيتى (دونك) من دون ربوبيتك وهويتك (ان أقول ماليس لى بحق أى ما تقتضيه هويتى ولا ذاتى) فان مقتضى ذاتى العبودية لا الالوهية اه (وأنت اللسان الذى أتكلم به) والوجود واللسان والقول كله لك وما لى الا العدم وهذا هو جهة الجمع الى قوله (ونسب الكلام الى عبده) بقوله الذى يتكلم به فالمتكلم هو العبد لكنه بالحق يتكلم وهو نتيجة قرب النوافل فجمع التنزيه والتشبيه فى كلام واحد (ثم تمم العبد الصالح الجواب تعلم ما فى نفسى) من الكمالات والنقائص المستترة بهويتى لان نفسى بحسب الحقيقة عين نفسك وهو اشارة الى قرب الفرائض اه بالى (ما هو ثمه) اشارة الى ان عيسى ليس هو موجودا فى هذا المقام حتى يقول قولا بل الوجود كلمة الله (وحاشاه من ذلك) ولو لم يثبت الهوية الالهية بعد نفى الهوية العيسوية لكان نفيا مطلقا وليس الامر كذلك بل الامر الاثبات بعد النفى أو النفى بعد الاثبات اه بالى

فان عبد الرحيم ليس بعبد القهار (فلذلك) أى فلكون نسبة الربوبية باختلاف المظاهر (فصل بقوله ربى وربكم) اه بالى

يفعل ولما كان الامر ينزل بحكم المراتب لذلك ينصبغ كل من ظهر في مرتبة ما بما تعطيه حقيقة
تلك المرتبة فرتبة المأمور لها حكم يظهر في كل مأمور ومرتبة الآمر لها حكم يبدو في كل آمر
فيقول الحق أقيموا الصلاة فهو الآمر والمكلف المأمور ويقول العبد رب اغفر لي فهو الآمر
والحق المأمور فما يطلب الحق من العبد بأمره هو بعينه يطلب العبد من الحق بأمره) يعني
بالاجابة (ولهذا كان كل دعاء مجابا ولابد ان تأخر كما يتأخر عن بعض المكلفين ممن أقيم مخاطبا
باقامة الصلاة فلا يصلي في وقت فيؤخر الامتثال ويصلي في وقت آخر ان كان متمكنا من ذلك فلا
بد من الاجابة ولو بالقصد ثم قال وكنت عليهم ولم يقل على نفسي معهم كما قال ربي وربكم شهيدا
مادمت فيهم لان الانبياء شهداء على أممهم ماداموا فيهم فلما توفيتني أي رفعتني اليك وحجبتهم عني
وحجبتني عنهم كنت أنت الرقيب عليهم في غير مادتي بل في موادهم اذ كنت بصرهم الذي يقتضي
المراقبة فشهود الانسان نفسه شهود الحق اياه وجعله بالاسم الرقيب لانه جعل الشهود له) أي
لنفسه فعظم الله ونزهه عن أن يشاركه في الاسم أدبا بعين شهودهم أنفسهم بالحق (فاراد أن
يفصل بينه وبين ربه حتى يعلم انه هو لكونه عبدا وأن الحق هو الحق لكونه ربا له فجاء لنفسه بأنه
شهيد وفي الحق بانه رقيب وقدمهم في حق نفسه فقال عليهم شهيدا مادمت فيهم ايثارا لهم في
التقدم وأدبا) لان الحق في أنفسهم شهيد عليهم أيضا ومع الحق فان التقدم يفيد الاختصاص
أي كنت عليهم خاصة شهيدا دون غيرهم لانه ليس في وسعي الشهادة على جميع الامم فما كنت
شهيدا الا على ما أشهدتني عليه وأما أنت فكنت أنت الرقيب عليهم وعلى كل شئ (وأخرهم
في جانب الحق عن الحق في قوله أنت الرقيب عليهم لما يستحقه الرب من التقدم بالرتبة) ومن
الرقبة على كل أحد كما ذكر (ثم اعلم ان للحق الرقيب الذي جعله عيسى لنفسه وهو الشهيد في
قوله عليهم شهيدا فقال وأنت على كل شئ شهيد فجاء بكل العموم وبشئ لكونه أنكر النكرات
وجاء بالاسم الشهيد فهو الشهيد على كل مشهود بحسب ما تقتضيه حقيقة ذلك المشهود) ففرق
بين الشهادة وأيضا بينه وبين ربه بأن خص شهادته بانها عليهم خاصة دون غيرهم وعمم شهادة
الحق كل شئ (فنبه على انه تعالى هو الشهيد على قوم عيسى حين قال وكنت عليهم شهيدا
مادمت فيهم فهي شهادة الحق في مادة عيسوية كما ثبت انه لسانه وسمعه وبصره ثم قال كلمة
عيسوية ومحمدية أما كونها عيسوية فانه قول عيسى باخبار الله عنه في كتابه وأما كونها محمدية
فلوقوعها من محمد صلى الله عليه وسلم بالمكان الذي وقعت منه) أي لعلو شأنها ورفعة مكانها
عنده (فقام بها ليلة كاملة يرددها لم يعدل الى غيرها حتى طلع الفجر ان تعذبهم فانهم عبادك
وان تغفر لهم فانك أنت العزيز الحكيم وهم ضمير الغائب كما ان هو ضمير الغائب كما قال هم الذين
كفروا بضمير الغائب فكان الغيب سترا لهم عما يراد بالمشهود الحاضر فقال ان تعذبهم بضمير
الغائب وهو عين الحجاب الذي هم فيه عن الحق) أي حجاب بعين عيسى وحجابيتهم فانهم انما حجبوا

(وأنت على كل شئ شهيد) يعني أنا شهيد على قوم مخصوصين مادمت فيهم وأنت عليهم وعلى كل شئ شهيد أزلا
وأبدا وهي شهادة الحق في مقام الجمع والاطلاق فاثبت الشهادة ولا بنفسه بقوله وكنت عليهم شهيدا وفي
ثانيا باثباتها وحصرها للحق بقوله وأنت على كل شئ شهيد اه بالي
(ثم قال كلمة عيسوية ومحمدية) وهي ان تعذبهم فانهم عبادك الآية أي ألحقه بالكلام السابق المحرر اه
والمراد (بالمشهود الحاضر) عالم الشهادة وبما يراد به هو الحق تعالى أي يشاهد الحق بالمشهود الحاضر

بالصورة

بالصورة الشخصية المتعينة وحصروا الحق فيه بقولهم ان الله هو المسيح ابن مريم فكفروا أى ستروا وغابوا عن الحق المتعين فيهم وفى الكل من غير حصر وذلك الحجاب والستر كان غيبا (فذكرهم الله النبى قبل حضورهم) الحق المتجلى فى الفرقان يوم الجمع والفصل (حتى اذا حضروا تكون الخيرة قد تحكمت فى العجين) أى من حيث أحدية جمع العين (فصيرته مثلها فانهم عبادك فافرد الخطاب للتوحيد الذى كانوا عليه) فى الحقيقة وان كانوا لا يعلمون ذلك فانهم كانوا مشركين فى زعمهم ومعتقدهم (ولا ذلة أعظم من ذلة العبيد لانهم لا تصرف لهم فى أنفسهم فهم بحكم ما يريدبهم سيدهم ولا شريك له فيهم فانه قال عبادك فافردوا المراد بالعذاب اذلالهم ولا أذل منهم لكونهم عبادا فذواتهم تقتضى انهم أذلاء فلا تذلهم فانك لا تذلهم بأدون مما هم فيه من كونهم عبيدا وان تغفر لهم أى تسترهم عن ايقاع العذاب الذى يستحقونه بمخالفتهم أى تجعل لهم غفرا تسترهم عن ذلك وتمنعهم منه فانك أنت العزيز أى المنيع الحمى وهذا الاسم اذا أعطاه الحق لمن أعطاه من عباده يسمى الحق بالمعز والمعطى له هذا الاسم بالعزيز فيكون منيع الحمى عما يريد به المنتقم والمعذب من الانتقام والعذاب و جاء بالفصل والعماد أيضا تأكيدا للبيان ولتكون الآية على مساق واحد فى قوله انك أنت علام الغيوب وقوله كنت أنت الرقيب عليهم فجاء أيضا انك أنت العزيز الحكيم فكان سؤالا من النبى صلى الله عليه وسلم والحاحا منه على ربه فى المسئلة ليلته الكاملة الى طلوع الفجر يرددها طلبا للاجابة فلو سمع الاجابة فى أول السؤال ما كرر فكان الحق يعرض عليه فصول ما استوجبوا به العذاب عرضا مفصلا فيقول له فى كل عرض عرض وعين عين ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك أنت العزيز الحكيم فلو رأى فى ذلك العرض ما يوجب تقديم الحق وايثار جنابه لدعا عليهم لا لهم فما عرض عليه الا ما استحقوا به ما تعطيه هذه الآية من التسليم لله والتعريض لعفوه) ما فى ما تعطيه بدل ما استحقوا به العفو مما تعطيه هذه الآية من التسليم لله وتفويض أمرهم اليه وحذف مفعول استحقوا الدلالة قوله والتعريض لعفوه عليه (وقد ورد أن الحق اذا أحب صوت

ويستدل به فكان الحق نفسه مشهودا بالعالم الشهادة وهم لا يشاهدون الحق بالمشهود ولا يستدلون به لكون الغيب سترا وحجابا لهم فكانوا محجوبين عن الحق اهـ بالى

(حتى اذا حضروا) بين يدى الله وشاهدوا ما كانوا عليه قبل ذلك من الحجاب (تكون الخيرة) هى ما أودع فى طينة أبدانهم من استعداد الوصول الى حضرة الحق والعجين طينة أبدانهم فمقتضى العجين الستر والحجاب والخيرة الكشف عن الحق فقد تحكم خميرتهم على عجينتهم فى الدنيا فتصيرها مثله فى الستر فاذا قامت قيامتهم انتهى حكم العجين فتحكمت فيه كما تحكم فيها اهـ بالى

(أى المنيع الحمى) يعنى ان ذاتك بحسب الاسم العزيز والغفور يقتضى مظهرا يظهر بهما كمال الظهور ولأكمل مظهرا ممن جعل لك شريكا فان لم تسترهم من العذاب لفاتت هذه الحكمة التى يراد وقوعها وهو ظهور الحق بكمال الغفارية أى منيع الحمى وما حماه الاعين عبده (عما يريد به المنتقم والمعذب من الانتقام والعذاب) فمقتضى هذا الاسم منع العذاب عن العبد المذنب لذلك التجأ فى دعائه اليه فاجاب الله دعاءه حفظا عن اضاعة مجاهدته فى ليلة كاملة (تقديم الحق وايثار جنابه) من ان الحق يريد القهر والانتقام منهم (لدعى عليهم لما لهم) لان الانبياء لا يريدون الا ما يريده الحق فلو لم يلاحظ العفو ما بالغ فى دعائه ليلة كاملة فما نزلت الآية عليه الا ان يشفع لهم ولا يشفع الا لمن يقبل الشفاعة اهـ بالى

عبده فى دعائه اياه أخر الاجابة عنه حتى يشكر ذلك منه حياء فيه لاعراضا عنه ولذلك جاء باسم
الحكيم والحكيم هو الذى يضع الاشياء فى مواضعها ولا يعدل بها عما يقتضيه و يطلبه حقائقها
بصفاتها فالحكيم هو العليم بالترتيب) أى فالحكيم هو العليم بترتيب الاشياء (فكان صلى
الله عليه وسلم بترداد هذه الآية على علم عظيم من الله فمن تلا فهكذا يتلو) أى بالعلم والبكاء
والتعريض ومحافظة الادب (والا فالسكوت أولى به واذا وفق الله العبد الى نطق بامر ما فما وفقه
اليه الا وقد أراد اجابته فيه وقضاء حاجته فلا يستبطئ أحد ما يتضمنه ما وفق له وليثابر مثابرة
رسول الله صلى الله عليه وسلم على هذه الآية فى جميع أحواله حتى يسمع باذنه أو سمعه كيف شئت
أو كيف أسمعك الله الاجابة فان جازاك بسؤال اللسان أسمعك باذنك وان جازاك بالمعنى اسمعك
بسمعك

(فص حكمة رحمانية فى كلمة سليمانية)

انما اختصت الكلمة السليمانية بالحكمة الرحمانية لاختصاصه عليه السلام من عند الله
بجميع أنواع الرحمة العامة والخاصة فان الرحمة اما ذاتية أو صفاتية وكل واحدة منهما اما عامة أو
خاصة وقد خصه الله تعالى بالوجود التام على أكمل الوجوه والاستعداد الكامل للولاية والنبوة
من الرحمة الذاتية الخاصة والعامة و بالمواهب الظاهرة والباطنة وأسبغ عليه نعمه الصورية
والمعنوية وسخر له العالم السفلى بما فيه من العناصر والمعادن والنبات والحيوان والعالم العلوى
بالامدادات النورية والقهرية واللطفية من الرحمة الصفاتية الخاصة والعامة مما يطول
تفصيلها كالسلطنة الكاملة والملك العام بالتصرفات الشاملة فى الارض والتبوء منها ما شاء
والماء بالغوص والريح بالجرى بامره حيث شاء والنار بتسخير الشياطين النارية كما ذكر الله
تعالى فى مواضع من القرآن وحكى عنه قوله يا أيها الناس علمنا منطق الطير وأوتينا من كل شئ ان
هذا لهو الفضل المبين وحشر لسليمان جنوده من الجن والانس الآية ولو لم يسخر الله العالم
العلوى حتى يؤيده لما أطاعه الكون والشيطان ولا دان له الانس والجان (انه يعنى الكتاب
من سليمان وانه أى مضمونه بسم الله الرحمن الرحيم فاخذ بعض الناس فى تقديم اسم سليمان
على اسم الله ولم يكن كذلك وتكلموا فى ذلك بما لا ينبغى مما لا يليق بمعرفة سليمان عليه السلام
بربه وكيف يليق ما قالوه و بلقيس تقول فيه انى ألقى الى كتاب كريم أى يكرم عليها) ذهب
الشيخ رضى الله عنه الى قوله تعالى انه من سليمان حكاية قول بلقيس لا حكاية المكتوب فى
الكتاب وذلك ان بلقيس لما ألقى اليها الكتاب قالت لقومها وأرتهم الكتاب انه من سليمان
فذلك قولها الاما فى طى الكتاب من المكتوب وكذلك قوله وانه من قولها أى وان مضمونه
بسم الله الرحمن الرحيم أن لا تعلوا على وأتونى مسلمين فما فى الكتاب الا بسم الله الرحمن الرحيم الى
قوله مسلمين وقد تأدب مع الحق الذى فى أعيان الطاعنين فى سليمان حيث لم يسمهم ولم يصرح
بتخطئتهم بل قال بعض الناس وتكلموا بما لا يليق ومعنى قوله ولم يكن كذلك لم يقدم سليمان اسمه
على اسم الله كما زعموا ثم أنكر ما قالوا بقوله وكيف يليق ما قالوه و بلقيس تقول انى ألقى الى كتاب
كريم فهى التى تقول انه من سليمان الضمير فى انه يرجع الى الكتاب وهذا واضح التفسير
وعلى ما قالوه ليس الضمير المذكور يعود اليه وفيه تعريض بهم كانه يقول كيف يليق ما قالوه فى
حق سليمان من الطعن فى كتابه وهم مسلمون و بلقيس وصفت كتابه بالكرم وانه يكرم عليها
وهى كافرة فقولها انه من سليمان بعد ذكر الكتاب بيان للمرسل وقولها وانه بيان لمضمون

الكتاب وهو بسم الله الى آخره (وانما حملهم على ذلك تمزيق كسرى كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ومامزقه حتى قرأه كله وعرف مضمونه فكذلك كانت تفعل بلقيس لولم توفق لما وفقت فلم تكن تحمى الكتاب عن الاحراق بحرمة صاحبه تقديم اسمه عليه السلام على اسم الله تعالى ولا تأخيره عنه) هذا اقامة لعذرهم أى ربما حملهم على ماقالوه تمزيق كسرى كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقوله ومامزقه بيان لضعف عذرهم فان كسرى انما مزق كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بعدما قرأه وعرف ان مضمونه دعوته الى خلاف دينه ومعتقده وقد قدم فيه اسم الله واسم رسول الله على اسمه فغاظه ذلك فمزقه وأما بلقيس فوفقها الله تعالى لما قرأت الكتاب فآمنت باطنا وقالت لقومها انه كتاب كريم من سلطان عظيم فلولم توفق لما وفقت له لمزقته سواء تقدم فيه اسم سليمان على اسم الله أو أخر عنه فلم يكن تقديم اسمه حاميا للكتاب عن الاحراق بسبب حرمة صاحبه ولا تأخيره فلم يكن كما قالوه (فاتى سليمان بالرحمتين رحمة الامتنان ورحمة الوجوب التين هما الرحمن الرحيم) أى فصل مافى اسم الله من أحدية جمع الاسماء بالرحمن الدال على رحمة الامتنان لعموم الرحمة الرحمانية الكل من حيث ان الرحمن هو الحق باعتبار كونه عين الوجود العام للعالمين فعم بهذه الرحمة الذاتية جميع الاسماء والحقائق فهى رحمة الامتنان التى لايخلو عنها شئ كما قال رحمتى وسعت كل شئ حتى وسعت أسماءه فانها عين ذاته كعلمه كما قال على لسان الملائكة ربنا وسعت كل شئ رحمة وعلما ولهذا قال الامام المحقق جعفر بن محمد الصادق الرحمن اسم خاص أى بالله تعالى بصفة عامة أى صفة له شاملة للكل لانه لايمكن غيره ان يسع الكل وبالرحيم الدال على رحمة الوجوب لخصوص الرحمة الرحيمية بما يقتضى الاستعداد بعد الوجود فالاعيان مرحومة بالرحمة الرحمانية أى التجلى الذاتى من الفيض الاقدس دون الرحيمية فانها بعد الاستعداد ولهذا قال الامام عليه السلام الرحيم اسم عام أى مشترك لفظا بين الحق والخلق بصفة خاصة بمن يستعد فان الكمال الذى هو مقتضى الاستعداد بعد الوجود لابد من وقوعه اما بواسطة الهادى والمرشد والعالم من الاسماء أو الملك أو الانسان اللذان هما صورتان للاسماء أيضا (فامتن بالرحمن وأوجب بالرحيم وهذا الوجوب من الامتنان فدخل الرحيم فى الرحمن دخول تضمن فانه كتب على نفسه الرحمة سبحانه ليكون ذلك للعبد بما ذكره الحق من الاعمال التى يأتى بها هذا العبد حقا على الله أوجبه له على نفسه يستحق بها هذه الرحمة أعنى رحمة الوجوب) فامتن على الكل بالرحمن أى بتعميم الرحمة فى قوله رحمتى وسعت كل شئ وأوجبها فى قوله فسأكتبها للذين يتقون وقوله سبقت رحمتى غضبى امتنان أيضا على الكل بايجاب الرحمة لهم على نفسه وهو معنى قوله فدخل الرحيم فى الرحمن دخول تضمن يعنى دخول الخاص تحت العام لانه انما أوجب الرحمة السابقة على الغضب فى قوله كتب على نفسه الرحمة ليكون للعبد بما ذكره من الاعمال التى

(رحمة الامتنان) مايحصل من الله للعبد بدون مقابلة عمل من أعماله بل عناية سابقة فى حق عبده كاعطاء الوجود والقدرة للعمل والصحة منه وعطاء (رحمة الوجوب) التى تحصل بمقابلة عمل كاعطاء الثواب للاعمال فى الجنة اه بالى

(أعنى رحمة الوجوب) يعنى ان العبد من حيث انه عبد يجب عليه اتيان أوامر مولاه فلا تجب الرحمة على المولى فى مقابلة شئ فاذا قدر المولى وأوجب على نفسه لعبده شيأ فى مقابلة عمله يستحق العبد بذلك الشئ بسبب عمله فوصول ذلك الشئ للعبد من المولى فى مقابلة عمله امتنان وعطاء محض ولذا قالوا الجنة فضل الهى فلا يستحقها العبد الا بفضل الله فكان وجوب الرحمة من وجوب الامتنان اه بالى

أو بمدها الله على يده وأجراها عليه تلك الرحمة وذلك الثواب الذي وعده على تلك الاعمال حقا له على الله أو جبه على نفسه له بسبب الكتابة عليها امتنانا يستحق ذلك العبد بها هذه الرحمة فذلك وجوب في تضمن الامتنان اذ الكتابة على نفسه امتنان (ومن كان من العبيد بهذه المثابة فانه يعلم من هو العامل منه) وفي نسخة العامل به أي ومن كان من العبيد مستحقا لرحمة الوجوب بالتقوى والعمل الصالح يعلم ان الله هو العامل بهذا العبد أو من هذا العبد هذه الاعمال التي تستدعي هذه الرحمة على سبيل المجازاة بما يناسبها فان هذا العلم من أعلى مراتب التقوى (والعمل منقسم على ثمانية أعضاء من الانسان وقد أخبر الحق تعالى أنه هوية كل عضو منها فلم يكن العامل غير الحق والصورة للعبد والهوية مندرجة فيه أي في اسمه لاغير) أي هوية العبد هو حقيقة الله ادرجت في اسمه فالعبد اسم الله وهويته المسماة هو الله (لانه تعالى عين ما ظهر وسمي خلقا وبه كان الاسم الظاهر والآخر للعبد وبكونه لم يكن ثم كان) أي وبسبب ان هذا العبد لم يكن ثم كان تحقق بالآخرية من هذه الحيثية فهو الآخر وفي مادته فسمي الله بالآخر (وبتوقف ظهوره عليه وصدور العمل منه كان الاسم الباطن والاول) أي بتوقف وجود العبد على الله الموجد له ومن حيث ان الاعمال الصادرة من العبد ظاهرة صادرة عن الحق باطنا وفي الحقيقة تحقق للحق الاسم الاول والباطن من غيب هوية العبد فان الحق هو العامل به وفيه (فاذا رأيت الخلق رأيت الاول والآخر والظاهر والباطن وهذه معرفة لا يغيب عنها سليمان عليه السلام بل هي من الملك الذي لا ينبغي لاحد من بعده يعني الظهور به في عالم الشهادة) يعني أن سليمان كان عارفا بان الله هو العامل بسليمان وغيره ما يصدر عنه من الاعمال والتصرفات والتسخيرات ولو لم يشهد ان الله عينه وجميع قواه وجوارحه لما تأتى له هذا السلطان والحكم الكلي (فقد أوتي محمد عليه السلام ما أوتيه سليمان وما ظهر فمكنه الله تمكين قهر من العفريت الذي جاءه بالليل ليفتك به) وفي نسخة ليضل به (فهم بأخذه وربطه بسارية من سواري المسجد حتى يصبح فيلعب ولدان المدينة به فذكر دعوة سليمان عليه السلام فرده الله خاسئا فلم يظهر عليه السلام بما اقدر عليه وظهر بذلك سليمان ثم قوله ملكا فلم يعم فعلمنا أنه يريد ملكا ما ورأيناه قد شورك في كل جزء وجزء من الملك الذي أعطاه الله فعلمنا أنه ما اختص الا بالمجموع من ذلك وبحديث العفريت انه ما اختص الا بالظهور وقد يختص سليمان بالمجموع والظهور ولو لم يقل صلى الله عليه وسلم في حديث العفريت فامكنني الله منه لقلنا انه لما هم باخذه ذكره الله دعوة سليمان ليعلم رسول الله صلى الله عليه وسلم انه لا يقدره الله على أخذه فرده الله خاسئا فلما قال فامكنني الله منه علمنا ان الله تعالى قد وهبه التصرف فيه ثم ان الله ذكره فتذكر دعوة سليمان فتأدب معه فعلمنا من هذا أن الذي لا ينبغي لاحد من الخلق بعد سليمان الظهور بذلك

(مندرجة فيه أي في اسمه) أي في اسم الله أو في اسم العبد اذ لكل عبد اسم يظهر فيه أحكام ذلك الاسم (لاغير) وانما فسر بقوله أي في اسمه ليعلم ان اندراج الهوية ليس في نفس العبد بل في اسمه الظاهر في العبد كما قال (ولكن في مظهره) ولم يقل انا مظهره لكنهم تسامحوا وقالوا الهوية الالهية مندرجة في العبد والمراد ما ظهر في العبد وربه من أسماء الله فان اندراج الهوية لا يكون الا في الاسماء ومعنى اندراج الهوية في الموجودات كاندراج الهوية الشخصية في صورها الحاصلة في المرايا المختلفة وبه اندفع توهم الحلول لاهل الحجاب فان الحلول محال عند أهل الله اهـ بالي

في

في العموم) وهذا كله ظاهر (وليس غرضنا من هذه المسألة الا الكلام والتنبيه على الرحمتين اللتين ذكرهما سليمان في الاسمين اللذين تفسيرهما بلسان العرب الرحمن الرحيم فقيد رحمة الوجوب) في قوله فسأكتبها للذين يتقون (وأطلق رحمة الامتنان في قوله ورحمتي وسعت كل شئ حتى الاسماء الالهية أعني حقائق النسب) أي التي يمتازبها كل اسم بخصوصية من الآخر فان للاسماء مدلولين أحدهما الخصوصية والثاني الذات من حيث هي فان كل اسم هو الذات عينها والذات عينه فلا يطلق بهذا الاعتبار أنه مرحوم و يطلق على خصوصيته أي الحقيقة المميزة انها مرحومة فالمرحومة هي حقائق النسب الداخلة تحت عموم كل شئ وهي على وجهين أحدهما المعاني التي هي أمور اعتبارية وتعينات لاتحقق لها في الاعيان الابالعلم والرحمة الذاتية فانها نسب للذات كالحياة والعلم والقدرة وسائر معاني الصفات المنسوبة اليه والثاني هذه النسب الى الحق الواحد الاحد كالحيية والعالمية والقادرية وأمثالها فهي التي وسعتها رحمة الامتنان مع العالمين (فامتن علينا بنا فنحن نتيجة رحمة الامتنان بالاسماء الالهية والنسب الربانية) أي فامتن على الاسماء بوجودنا يعني الكمل من نوع الانسان فان الله أكرم آدم بتعليم الاسماء وجعله و بنيه مظاهرها ومظاهر النسب أي حقائق الاسماء من الصفات فنحن أي الكمل من هذا النوع نتيجة الرحمة الذاتية الرحمانية التي هي رحمة الامتنان و بنا رحم الاسماء فأوجدها (ثم أوجبها على نفسه بظهورنا لنا) أي لمعرفتنا أنفسنا فانها رحمة رحيمية وجوبية (وأعلمنا انه هو يتنا لنعلم انه ما أوجبها على نفسه الالنفسه فما خرجت الرحمة عنه) فهو الراحم والمرحوم (فعلى من امتن وما ثم الاهو الاأنه لابد من حكم لبيان التفضيل لما ظهر من تفاضل الخلق في العلوم حتى يقال ان هذا أعلم من هذا مع أحدية العين) فالتفاضل بالظهور والخفاء بحسب تفاضل الاستعدادات في المظاهر لان العين الواحدة في كل مظهر هي أصفى وأتم استعدادا وجلاء كان أظهر كمالا وجمالا (ومعناه معنى نقص تعلق الارادة عن تعلق العلم) فان العلم والتعلق بالشئ متحكم على الارادة والارادة متحكمة على القدرة دون العكس ألاترى أن العلم مالم يعين الارادة لم تتعلق بالشئ والارادة مالم تخصص القدرة وتحكم عليها بالتعيين لم تتعلق ولاحكم للقدرة والارادة على العلم و يستتبع العلم للارادة والارادة للقدرة دون العكس (فهذه مفاضلة في الصفات الالهية) فان العلم أكمل من الارادة فمن تجلى الله له بصفة العلم حتى انكشف له العلم اللدني كان أكمل ممن تحقق بارادة الله لفناء ارادته في ارادة الحق فحصل له مقام الرضا (وكمال تعلق الارادة وفضلها وزيادتها على تعلق القدرة وكذلك السمع الالهي والبصر وجميع الاسماء الالهية على درجات في تفاضل بعضها على بعض كذلك تفاضل ما ظهر في الخلق من أن يقال هذا أعلم من هذا مع أحدية العين وكما ان كل اسم الهي اذا قدمته سميته بجميع الاسماء ونعته بها) لانك ما قدمته الالعمومه وشرفه فيتلوه تابعه كالرحمن بالنسبة الى الرحيم

(والتنبيه على المرحمتين) الرحمة العامة وهو صورة اشتراك سليمان في أجزاء الملك والرحمة الخاصة وهي اختصاصه بالمجموع والظهور رجمع سليمان كلتيهما قوله (فقيد رحمة الوجوب) قوله وكان بالمؤمنين رحيما وقوله فسأكتبها للذين يتقون (وأطلق رحمة الامتنان) في قوله ورحمتي وسعت اه بالي

(ثم) أي بعد اعطاء وجودنا بالرحمة الامتنانية (أوجبها) أي أوجب تلك الرحمة الامتنانية (على نفسه بظهورنا) أي بسبب ظهورنا بالرحمة الامتنانية (لنا) متعلق باوجب أي لاجرجنابها اه بالي

(كذلك فيما ظهر من الخلق فيه أهلية كل ما فوضل به) أي قوة قبوله (فكل جزء من العالم مجموع العالم أي هو قابل لحقائق متفرقات) وفي نسخة متفرقات (العالم كله فلا يقدح قولنا ان زيدا دون عمرو في العلم أن تكون هوية الحق عين زيد وعمرو وتكون في عمرو أكمل منه في زيد وأعلم كما تفاضلت الاسماء الالهية وليست غير الحق فهو تعالى من حيث هو عالم أعم في التعلق من حيث هو مريد قادر وهو هو وليس غيره فلا تعلمه يا ولي هنا وتجهله هنا وتنفيه هنا وتثبته هنا الا ان أثبته بالوجه الذي أثبت نفسه ونفيته عن كذا بالوجه الذي نفى نفسه كالآية الجامعة للنفي والاثبات في حقه حين قال ليس كمثله شيء فنفى وهو السميع البصير فأثبت بصفة تعم كل سامع بصير من حيوان وما ثم الاحيوان الا أنه بطن في الدنيا عن ادراك بعض الناس وظهر في الآخرة لكل الناس فانها الدار الحيوان) لما تحقق أن الحق تعالى هو عين الوجود المطلق وان حياته وعلمه وسائر صفاته هي عين ذاته بحيث كان الوجود كانت الحياة وسائر الصفات الا أن المظاهر كما ذكر متفاوتة في الصفاء والكدورة والجلاء وعدمه أي الاعتدال وعدمه فما كان أصفى وأجلى وأعدل ظهر فيها الحياة والادراك فسمي حيوانا وما كان أكدر وأصدأ وأبعد عن الاعتدال ظهر فيه الوجود الذي هو أعم أنواع الرحمة الذاتية وبطن الحياة والعلم لعدم قبول المحل لظهور ذلك فلم يسم حيوانا عرفا بل جمادا أو نباتا وذلك لاحتجاب أهل الحجاب عن الحقائق وعدم نفوذ بصائرهم في البواطن وأما المحققون من أهل الكشف فهم الذين أطلعهم الله على الحقائق فلم يحتجبوا عن البواطن للطف بصائرهم فهم يعرفون ان الكل حيوان وكذلك في الآخرة عند كشف الغطاء عن أعين المحجوبين ورفع الستر عن أبصارهم عمت المعرفة وعرف الكل ان الكل حيوان لانها دار الحيوان (وكذلك الدنيا الا ان حياتها مستورة عن بعض العباد ليظهر الاختصاص والمفاضلة بين عباد الله بما يدركونه من حقائق العالم فمن عم ادراكه كان الحق فيه أظهر في الحكم ممن ليس له ذلك العموم فلا تحتجب بالتفاضل وتقول لا يصح كلام من يقول ان الخلق هوية الحق بعدما أريتك التفاضل في الاسماء الالهية التي لا تشك أنت انها هي الحق ومدلولها المسمى بها وليس الا الله) فلا تحتجب بهي وتقول حال على انها جملة اسمية أي وأنت تقول (ثم انه كيف يقدم سليمان اسمه على اسم الله كما زعموا وهو من جملة من أوجدته الرحمة الرحمانية فلا بد أن يتقدم الرحمن الرحيم ليصح استناد المرحوم هذا عكس الحقائق تقديم من يستحق التأخير وتأخير من يستحق التقديم في الموضع الذي يستحقه) أي لما تحقق التفاضل بين الاسماء امتنع عادة ان يقدم سليمان اسمه على اسم الله مع ان سليمان اسم الهي أوجدته الرحمة الرحمانية مقيدة بالمادة السليمانية من جملة مظاهر اسم الرحمن المطلق عارف بذلك فلا يقدم المعيد على المطلق كما لا يتقدم الرحيم على الرحمن لان الرحمن الذي أوجد سليمان وأظهر عموم حكم سلطنته على العالم يستحق التقدم بالذات على من أوجدهم ممن سليمان من جملتهم

(أهلية كل ما فوضل به) أي حصل في المفضول عليه أهلية كل مفضول به لاندراج الهوية الالهية في المفضول عليه التي يستند جميع الكمالات الصادرة من المظاهر الخلقية اليها فريد من حيث تضمنه هوية الانسانية فيه أهلية لجميع الكمالات الموجودة في افراد تلك الحقيقة لان الكمالات الظاهرة في افراد كل نوع مودوعة في شأن ذلك النوع وباعتبار ذلك كل فرد منه فيه أهلية كل ما كان في جميع افراده من الكمال اه بالي

فلا يليق بكمال علم سليمان ومعرفته تأخيره سيما في موضع الاستحقاق الذي هو أول الكلام وصدر الكتاب ومفتتح الدعوة الى الحق (ومن حكمة بلقيس وعلوعلمها كونها لم تذكر من ألقى اليها الكتاب وما عملت ذلك الا لتعلم أصحابها أن لها اتصالا الى أمور لا يعلمون طريقها وهذا من التدبير الالهي في الملك لانه اذا جهل طريق الاخبار الواصل للملك خاف أهل الدولة على أنفسهم في تصرفاتهم فلا يتصرفون الا في أمر اذا وصل الى سلطانهم عنهم يأمنون غائلة ذلك التصرف فلو تعين لهم على يدي من تصل الاخبار الى ملكهم لصانعوه وأعظموا له الرشا حتى يفعلوا ما يريدون ولا يصل ذلك الى ملكهم فكان قولها ألقى الى كتاب كريم ولم تسم من ألقاه سياسة منها أورثت الحذر منها في أهل مملكتها وخواص مدبريها وبهذا استحقت التقدم عليهم) هذا أغنى عن الشرح (وأما فضل العالم من الصنف الانساني على العالم من الجن بأسرار التصريف وخواص الاشياء فعلوم بالقدر الزماني فان رجوع الطرف الى الناظر به أسرع من قيام القائم من مجلسه لان حركة البصر في الادراك الى ما يدركه أسرع من حركة الجسم فيما يتحرك منه فان الزمان الذي يتحرك فيه البصر عين الزمان الذي يتعلق ببصره مع بعد المسافة بين الناظر والمنظور فان زمان فتح البصر زمان تعلقه بفلك الكواكب الثابتة وزمان رجوع طرفه اليه عين زمان عدم ادراكه والقيام من مقام الانسان ليس كذلك أي ليس له هذه السرعة فكان آصف بن برخيا أتم في العمل من الجن وكان عين قول آصف بن برخيا عين الفعل في الزمان الواحد فرأى في ذلك الزمان بعينه سليمان عليه السلام عرش بلقيس مستقرا عنده لئلا يتخيل انه أدركه وهو في مكانه من غير انتقال) عالم الانس هو آصف بن برخيا وهو مع فنون علمه كان مؤيدا من عند الله معانا من عالم القدرة باذن الله وتأييده أعطاه الله التصرف في عالم الكون والفساد بالهمة والقوة الملكوتية فتصرف في عرش بلقيس بخلع صورته عن مادته في سبا وايجاده عند سليمان فان النقل بالحركة أسرع من ارتداد طرف الناظر اليه محال اذ النقل زماني وحركة البصر نحو المبصر آنية لوقوع الابصار مع فتح البصر في وقت واحد فاذن ليس حصول عرش بلقيس عند سليمان بالنقل من مكان الى مكان ولا بانكشاف صورته على سليمان في مكانه لقوله فلما رآه مستقرا عنده فلم يبق الا انه كان بالتصرف الالهي من عالم الايدي والقدرة فكان وقت قول آصف أنا آتيك به قبل أن يرتد اليك طرفك عين وقت انعدام العرش في سبا وايجاده عند سليمان وهذا التصرف أعلى مراتب التصرف الذي خص الله به من شاء من عباده وأقدره عليه وما كان ذلك الا كرامة لسليمان حيث وهب الله تعالى لبعض أصحابه وأحد خاصته هذا التصرف العظيم وهو من كمال العلم بالخلق الجديد فان الفيض الوجودي والنفس الرحماني دائم السريان والجريان في الاكوان كالماء الجاري في النهر فانه على الاتصال يتجدد على الدوام فكذلك تعينات الوجود الحق في صورة الاعيان الثابتة في العلم القديم لا يزال يتجدد على الاتصال فقد ينخلع التعين الاول الوجودي عن بعض الاعيان في بعض المواضع ويتصل به الذي يعقبه في موضع آخر وماذلك الا ظهور العين

(بالقدر الزماني) فمن كان زمان اتيانه بالعرش أقل فهو أفضل فالعالم الانساني أفضل اه جامي
واتمية العمل توجب اتمية العلم فكان العالم من الانس باسرار التصرف أفضل من العالم من الجن اه (وكان قول آصف) أي قول أهل التصرف وجميع قواه عين الحق من وجه خاص يتصرفون فيما يدون باذن الله فكان قوله بمنزلة قول الله كن فيكون في آن قول الحق (عين فعله في الزمان الواحد) وبذلك كان وزير سليمان

العلمي في هذا الموضع واختفاؤه في الموضع الاول مع كون العين بحاله في العلم وعالم الغيب ولما كان آصف عارفا بهذا المعنى معتنى به من عند الله مخصوصا منه بالتصرف في الوجود الكوني وقد آثر الله تعالى سليمان بمحبته وآزره وقواه بمعونتها كراماله واتماما للنعمة عليه في تسخير الجن والانس والطير والوحوش واعلاء القدرة واعظاما للملكه سلط الغيرة على آصف فغار على سليمان وملكه الذي آتاه من أن يتوهم الجن أن تصرفهم الذي أعطاهم الله أعلى وأتم من تصرف سليمان وذويه فاعلمهم ان الملك والتصرف الذي أعطى على بعض أصحاب سليمان من خوارق العادات أعلى وأتم من الذي خص الجن به من الاعمال الشاقة الخارجة عن قوة البشر والخارق للعادة بحسب الفكر والنظر واعلم ان الجن أرواح قوية متجسدة في أجرام لطيفة يغلب عليها الجوهر الناري والهوائي كما غلب علينا الجوهر الارضي والمائي، وللطافة جواهر أجسامهم وقوة أرواحهم أقدرهم الله على التشكل بالاشكال المختلفة والتمكن من حركات سريعة وأعمال عن وسع البشر متجاوزة كالملائكة لأنها سفلية والملائكة علوية والله أعلم والزمان في قول الشيخ قدس سره فان الزمان الذي يتحرك فيه البصر عين الزمان الذي يتعلق ببصره وفي قوله فان زمان فتح البصر زمان تعلقه بفلك الكواكب الثابتة وكل زمان استعمله في الفص المتقدم بمعنى الآن الذي أوردناه في الشرح وهو الزمان الذي لا يقبل الانقسام في الخارج اصغره ويقبله في الوهم المسمى بالزمان الحاضر لا الذي هو نهاية الماضي وبداية المستقبل فان ذلك عدمي وهذا وجودي ولفظ الآن يطلق عليهما بالاشتراك اللفظي (ولم يكن عندنا باتحاد الزمان انتقال) أي لم يمكن أن يكون مع اتحاد زمان قول آصف ورؤية سليمان عرش بلقيس مستقرا عنده وعدمه في سبأ انتقال اذ لا بد للانتقال من زمان يتخلل وجوده في سبأ وكونه عند سليمان (وانما كان اعدام وايجاد من حيث لا يشعر بذلك أحد الا من عرفه وهو قوله تعالى بل هم في لبس من خلق جديد) وهو أي عدم الشعور باعدامه وايجاده معنى قوله تعالى بل هم في لبس من خلق جديد (ولا يمضي عليهم وقت لا يرون فيه ماهم راؤن له) بيان لبس أي يتخلل زمان بين عدمه ووجوده حتى يروا فيه عدمه بل كان وجوده متصلا لم يحسوا بعدمه وقتاما وكذلك في كل شئ من العالم لا يحسون وقتا بعدم بين الخلقين المتعاقبين بل يرون وجودا واحدا كما ترى (واذا كان هذا كما ذكرناه فكان زمان عدمه أعني عدم العرش من مكانه عين وجوده عند سليمان) أي عين زمان وجوده (من تجديد الخلق مع الانفاس ولا علم لاحد بهذا القدر بل الانسان لا يشعر به من نفسه انه في كل نفس لا يكون ثم يكون) لاقتضاء أمكانه مع قطع النظر عن موجده عدمه كل وقت على الدوام واقتضاء التجلي الدائم الذاتي وجوده بل اقتضاء التجليات الفعالية الاسمائية على الاتصال دائما تكوينه بعد العدم في زمان واحد من غير قبلية ولا بعدية زمانية يحس بهما بل عقلية معنوية لان هناك عدما دائما مستمرا باقتضاء العين

قوله (ولم يكن عندنا باتحاد الزمان انتقال) يعني ان قوله أنا آتيك به عين فعله في زمان واحد فاتحد قوله وفعله باتحاد الزمان وليس ذلك قوله مع الانتقال فان الانتقال حركة والحركة لا بد لهما من زمان كما ان القول لا بد له من زمان فلا يمكن ان يكون زمان القول عين زمان الانتقال فلم يكن فعله بالعرش انتقالا (وانما كان اعدام وايجاد) فعلى هذا كان معنى قوله مستقرا عنده أي أعدم في مكانه وأوجد عند سليمان من غير انتقال فمن لم يعرف الخلق الجديد لم يشعر بذلك اه بالي

الممكنة و وجودا دائما مستمرا بتجلي الذات الاحدية وشؤنات وتعينات متعاقبة مع الانفاس باقتضاء التجلي الاسمائي فان التشخصات المعينة لهذا الوجود المعين تتجدد مع الآنات (ولا تقل ثم تقتضي المهلة) أي ولا تقل ان لفظة ثم تقتضي الزمان المتراخي (فليس ذلك بصحيح وانما هي تقتضي تقدم الرتبة العلية عند العرب في مواضع مخصوصة كقول الشاعر * كهز الرديني ثم اضطرب * وزمان الهز عين زمان اضطراب المهزوز بلا شك وقد جاء بثم ولا مهلة كذلك تجديد الخلق مع الانفاس زمان العدم عين زمان وجود المثل كتجديد الاعراض في دليل الاشاعرة فان مسئلة حصول عرش بلقيس من أشكل المسائل الا عند من عرف ماذ كرناه آنفا في قصته فلم يكن لآصف من الفضل في ذلك الا حصول التجديد في مجلس سليمان عليه السلام) يعني ان حصول التعينات المتعاقبة وظهور الوجود في صورة عرش بلقيس أو ظهور صورة العرش في وجود الحق أو تعاقب الوجودات بتعاقب التجليات كلها لحق وليس لآصف الا حصول التجديد في مجلس سليمان وذلك أيضا ان كان بقصد منه فهو للحق في مادة آصف ولكن لسان الارشاد والتعليم يقضي بما رسمه الشيخ قدس سره (فما قطع العرش مسافة ولا زويت له أرض ولا خرقها لمن فهم ماذ كرناه وكان ذلك على يدي بعض أصحاب سليمان ليكون أعظم لسليمان عليه السلام في نفوس الحاضرين من بلقيس وأصحابها وسبب ذلك كون سليمان هبة الله لداود من قوله تعالى ووهبنا لداود سليمان والهبة عطاء الواهب بطريق الانعام لا بطريق الجزاء الوفاق والاستحقاق فهو النعمة السابغة والحجة البالغة والضربة الدامغة) فهو أي سليمان لداود هو النعمة فان الخلافة الظاهرة الالهية قد كملت لداود وظهرت أكمليتها في سليمان (وأما علمه فقوله ففهمناها سليمان مع نقيض الحكم) أي حكم داود (وكلا آتاه الله حكما وعلما فكان علم داود علما مؤتى آتاه الله وعلم سليمان علم الله في المسئلة اذ كان هو الحاكم بلا واسطة فكان سليمان ترجمان حق في مقعد صدق كما أن المجتهد المصيب لحكم الله الذي يحكم به الله في المسئلة لو تولاها بنفسه أو بما يوحي به لرسوله له أجران والمخطئ لهذا الحكم المعين له أجر واحد مع كونه علما وحكما فاعطيت هذه الامة المحمدية رتبة سليمان عليه السلام في الحكم) أي بالقرآن والحديث (ورتبة داود في الحكمة) بالاجتهاد (فما أفضلها من أمة ولما رأت بلقيس عرشها مع علمها ببعد المسافة واستحالة انتقاله في تلك المدة عندها قالت كأنه هو وصدقت بما ذكرناه من تجديد الخلق بالامثال وهو هو) أي بالحقيقة السرية والعين المعينة العلمية لا بحسب الوجود المشخص (وصدق الامر كما أنك في زمان التجديد عين ما أنت في الزمن الماضي ثم انه من كمال علم

فلا يستعمل ثم مطلقا للمهلة بل قد يكون للمرتبة العلية وهنا كذلك لان اعدامه في آن علة لايجاده في آن آخر فكان زمان عدمه عين زمان وجوده لان أقل أجزاء الزمان آنان فكما ان زمان الهز عين زمان اضطراب المهز و زكذلك تجديد الخلق مع الانفاس اه بالي

(الجزاء الوفاق) الجزاء الموافق للاعمال وجزاء الاستحقاق بحسب العمل يعني ان وجود سليمان هبة الله تعالى لداود والفعل الذي حصل على يد بعض أصحابه في بلقيس سليمان هبة الله لسليمان لذلك لم يظهر على يدي نفسه اذ لو ظهر لتوهم ان ذلك مقابلة عمله لا بطريق الانعام (فهو) أي ما فعل آصف بالعرش في مجلس سليمان (النعمة السابقة) لسليمان (والحجة البالغة) على أعيان أمته يوم القيامة (والضربة الدامغة) في حق الكفار اه بالي

سليمان التنبيه الذي ذكره في الصرح فقيل لها ادخلي الصرح وكان صرحا أملس لا أمت فيه من زجاج فلما رأته حسبته لجة أي ماء فكشفت عن ساقيها حتى لا يصيب الماء ثوبها فنبهها بذلك على أن عرشها الذي رأته من هذا القبيل وهذا غاية الانصاف) يعني ان تقييد الوجود في الصورة العرشية عند سليمان لم يكن اعادة العين ولا نقل الوجود المشهود في سبأ الى مجلس سليمان فان ذلك محال بل اعدام لذلك الشكل في سبأ وايجاد لمثله عند سليمان من علم الخلق الجديد فهو ايجاد المثل لا ايجاد العين او ذلك ايهام وتنبيه لها باظهار المثل فان الصرح موهم للرائي انه ماء صاف كما أن المثل من الصورة العرشية موهم انه عين العرش الذي كان في سبأ فنبهها سليمان بقوله انه صرح ممرد من قوارير على ان قولها كانه هو صادق اذ ليس هو هو بل كانه هو وكذا سؤال سليمان عنها أهكذا عرشك ولم يقل أهذا عرشك لعلمه بالامر في نفس الامر (فانه أعلمها بذلك اصابتها في قولها كأنه هو فقالت عند ذلك رب اني ظلمت نفسي) أي اعترفت بظلم نفسي بتأخير الايمان الى الآن (وأسلمت مع سليمان) أي اسلام سليمان (لله رب العالمين فما انقادت لسليمان وانما انقادت لرب العالمين وسليمان من العالمين فما تقيدت في انقيادها كما لا تتقيد الرسل في اعتقادها في الله بخلاف فرعون فانه قال رب موسى وهرون وان كان يلحق بهذا الانقياد البلقيسي من وجه ولكن لا يقوى قوته) يعني قيد فرعون ايمانه بقوله آمنت أنه لا اله الا الذي آمنت به بنوا اسرائيل وانما نسب اليه الشيخ الايمان برب موسى وهرون لان ايمان بني اسرائيل انما كان برب موسى وهرون فاسند اليه مجازا والا لم يقل فرعون رب موسى وهرون وقيد ايمانه بايمان بني اسرائيل وأطلقت بلقيس بقولها رب العالمين وان كان يلحق تقييده اطلاقها من وجه لان رب موسى وهرون رب العالمين لان كلا منهما اتبع اسلامه اسلام نبيه ولكن لا يقوى اسلامه قوة اسلامها لدلالة اسلامها على كمال اليقين حين قرنت اسلامها باسلام سليمان دون اسلامه فان اسلامه كان في حال الخوف ورجا النجاة من الغرق باسلامه (وكانت أفقه من فرعون في الانقياد لله وكان فرعون تحت حكم الوقت حيث قال آمنت بالذي آمنت به بنوا اسرائيل فخصص وانما خصص لما رأى السحرة قالوا في ايمانهم رب موسى وهرون فكان اسلام بلقيس اسلام سليمان اذ قالت مع سليمان فتبعته فما يمر بشئ من العقائد الا مرت به معتقدة ذلك كما كنا نحن على الصراط المستقيم الذي الرب تعالى عليه لكون نواصينا في يده ويستحيل مفارقتنا اياه فنحن معه بالتضمين وهو معنا بالتصريح) انما كان فرعون تحت حكم الوقت حيث كان الوقت وقت غلبة بني اسرائيل ونجاتهم وغرقه فخصص ايمانه بايمانهم تقليدا ورجاء للخلاص كخلاصهم لا يقينا فكانه لما

فانه كما كان الصرح مماثلا للماء كذلك كان وجود العرش عند سليمان مماثلا لوجوده في سبا وهذا تنبيه فعلي كالتنبيه القولي في سؤاله بقوله أهكذا عرشك ولم يقل أهذا عرشك فنبهت بهذين التنبيهين لتجديد الخلق مع الانفاس وهو آية كاملة على قدرته باعثة على الايمان به اهـ جامي

(من وجه) وهو من حيث ان ربهما رب العالمين (لكن لا يقوى قوته) أي لا يساوي انقيادها تقيد فرعون برب خاص اهـ بالي

فكان ايمان بلقيس لاطلاقه فوق ايمان السحرة وايمان فرعون في القوة فكان ايمان فرعون كايمان السحرة في القوة لكنه لم يقبل منه لعدم وقوعه في وقته اهـ بالي

رأى الدولة معهم مال اليهم وقايس التخصيص على تخصيص السحرة وأخطأ فى القياس كابليس فان ايمان السحرة يتقيد بايمان النبيين والتابع يجب أن يتقيد ايمانه بايمان نبيه وانه قيد ايمانه بايمان بنى اسرائيل فكم بين الايمانين وأيضا كان تخصيص السحرة بعد التعميم فى قولهم آمنا برب العالمين واستشعارهم ان القبط لغاية تعمقهم فى الضلال يحسبون رب العالمين فرعون و بين اسلامه واسلام بلقيس بون بعيد لان المعية فى قولها دالة على انها تعتقد اعتقاد سليمان مطلقا فى جميع الاشياء كما نحن بالتبعية مع الرب تعالى على الصراط المستقيم لكون نواصينا بيده فهو على الصراط المستقيم فامتنع انفكاكنا عنه فنحن على صراط ربنا بالتبعية وهو معنى قوله بالتضمين أى على الصراط المستقيم فى ضمن كونه عليه لانه الكل ونحن كالجزء من الكل وهو آخذ نواصينا معنا بالتصريح (فانه قال تعالى وهو معكم أينما كنتم ونحن معه بكونه آخذا بنواصينا فهو تعالى مع نفسه حيث ما مشى بنا من صراطه فما أحد من العالم الا على صراط مستقيم وهو صراط الرب تبارك وتعالى وكذا علمت بلقيس من سليمان فقالت لله رب العالمين وما خصصت عالما من عالم) لانها علمت ان سليمان مع الرب والرب مع الكل باسمائه فيكون سليمان مع الكل لكونه مع الله بجميع أسمائه ولهذا سخر الكل باسماء الله (وأما التسخير الذى اختص به سليمان عليه السلام وفضل به غيره وجعله الله له من الملك الذى لا ينبغى لاحد من بعده فهو كونه عن أمره فقال فسخرنا له الريح تجرى بامره فما هو من كونه تسخيرا فان الله يقول فى حقنا كلنا من غير تخصيص وسخر لكم ما فى السموات وما فى الارض جميعا وقد ذكر تسخير الرياح والنجوم وغير ذلك ولكن لا عن أمرنا بل عن أمر الله فما اختص سليمان ان عقلت الا بالامر من غير جمعية ولا همة بل بمجرد الامر وانما قلنا ذلك لانا نعرف ان اجرام العالم تنفعل لهمم النفوس اذا أقيمت فى مقام الجمعية وقد عاينا ذلك فى هذا الطريق فكان من سليمان مجرد التلفظ بالامر لمن أراد تسخيره من غير همة ولا جمعية) يعنى ان التسخير المختص بسليمان هو التسخير بمجرد أمره لا بالهمة والجمعية وتسليط الوهم ولا بالاقسام العظام وأسماء الله الكرام والظاهر انه كان له أولا باسماء الله والكلمات التامات والاقسام ثم تمرن حتى بلغ الغاية وانقادت له الخلائق وأطاعه الجن والانس والطير والوحش وغيرها بمجرد الامر والتلفظ بما يريد منها من غير جمعية ولا تسليط وهم وهمة عطاء من الله تعالى وهبة وكان أمره اذا أراد شيأ أن يقول له كن فيكون و يحتمل أن يكون ذلك اختصاصا له من الله بذلك ابتلاء (واعلم أيدنا الله واياك بروح منه ان مثل هذا العطاء اذا حصل للعبد أى عبد كان فانه لا ينقصه ذلك من ملك آخرته ولا

قلنا اتجه ان يقال اذا كان الحق معنا لزم ان يكون تابعا لنا كما اذا كنا معه اعتبار ابمعنى مع وكون الحق تابعا محال فكيف يصح معيته بنا دفع ذلك بقوله (فهو تعالى مع نفسه حيث ما مشى بنا) فهو عيننا من حيث الوجود والحقيقة وان كان غيرنا باعتبار تعيناتنا الشخصية فكونه معنا من حيث الوجود والوحدة معناه مشيئته معنا عين مشيئته مع نفسه فكما علمنا انا كنا مع الحق بالتبعية (وكذا علمت بلقيس من سليمان) انه مع الله بالتبعية فتبعته فى الاسلام لتكون مع الله بالتبعية كما كان سليمان اھ بالى

(فما هو) أى فما كان اختصاص سليمان بذلك التسخير (من كونه تسخيرا) والا لما عمم الله التسخير فى حقنا (فان الله يقول) اھ قوله (وقد عاينا) أى وقد ظهر لنا (ذلك) أى انفعال الاجرام بهمم النفوس حين أقامهم فى مقام الجمعية فكان الريح والنجوم مسخر النا بامر الله بجمعيتنا وهمتنا فى هذا الطريق) أى طريق أهل الله أو طريق الجمع اھ بالى

يحسب عليه ثم مع كون سليمان عليه السلام طلبه من ربه تعالى فيقتضي ذوق الطريق) وفي نسخة ذوق التحقيق (ان يكون قد عجل له ما ادخر لغيره ويحاسب به اذا أراده في الآخرة فقال الله له هذا عطاؤنا ولم يقل لك ولا لغيرك فامنن أي أعط أو أمسك بغير حساب فعلمنا من ذوق الطريق ان سؤاله عليه السلام ذلك كان عن أمر ربه والطلب اذا كان عن الامر الالهي كان الطالب له الاجر التام على طلبه) لكونه مطيعا لربه في ذلك ممتثلا لامره (والبارى تعالى ان شاء قضى حاجته فيما طلب منه وان شاء أمسك فان العبد قد وفى ما أوجب الله عليه من امتثال أمره فيما سأل ربه فيه فلو سأل ذلك من نفسه عن غير أمر ربه له بذلك لحاسبه به وهذا سار في جميع ما يسأل فيه الله تعالى كما قال لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم وقل رب زدني علما فامتثل أمر ربه فكان يطلب الزيادة من العلم حتى كان اذا سيق له لبن يتأوله علما كما تأول رؤياه لما رأى في النوم انه أتى بقدح لبن فشربه وأعطى فضله عمر بن الخطاب قالوا فما أولته قال العلم وكذلك لما أسرى به أتاه الملك باناء فيه لبن واناء فيه خمر فشرب اللبن فقال له الملك أصبت الفطرة أصاب الله بك أمتك فاللبن متى ظهر فهو صورة العلم فهو العلم تمثل في صورة اللبن كجبريل تمثل في صورة بشر سوى لمريم) انما أورد هذه المسئلة التمثيلية ههنا لان الحكمة التي كان في بيانها عن تجديد المثل مع الالتباس في الخلق الجديد هي تمثل المعاني والحقائق في صورة ما كان من الوجود الظاهر بها أو بالعكس على الذوقين من مشربي قرب الفرائض والنوافل فكانت من تتمة ذلك البحث وذنابته (ولما قال عليه السلام الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا نبه على انه كل ما يراه الانسان في حياته الدنيا انما هو بمنزلة الرؤيا للنائم فلابد من تأويله) مضمون الحديث ان الحياة نوم وفحواه ان كل ما يرى من المحسوسات المشهودة كالرؤيا للنائم خيال فكما ان للرؤيا معاني متمثلة في الخيال وحقائق متجسدة تحتاج الى تأويل فكذلك كل ما يتجسد ويتمثل لنا في هذا العالم معان وحقائق تمثلت في عالم المثال ثم في عالم الحس فعلى أهل الذوق والشهود تأويله اما بالعبور على تلك الحقائق التي تنزلت حتى تمثلت في الصورة المحسوسة التي وصلت اليها واما الى لوازم هذه الصورة ولوازم لوازمها فان الوجود السارى في الاكوان سرى من كل صورة الى ما يناسبها ويلازمها ثم الى عوارضها ولواحقها وتوابعها وتوابع توابعها واعلم ان هذه الصور والاشكال والهيئات والاحوال التي نشاهدها بما في العالم آيات نصبها الله لنا وأعلام أظهرها أمثلة لحقائق وصور ومعان معقولة أزلية هي شؤنه تعالى وتعيناتها الذاتية وما يعقلها الا العالمون بالله الذين يعرفون تأويلها ويعبرون عن صورها الى حقائقها وهو الموفق (انما الكون خيال وهو حق في الحقيقة والذي يفهم هذا حاز أسرار الطريقة) أي الكون من حيث الصور والهيآت والاشكال

قوله طلبه من ربه لكن عن أمر ربه فكيف ينقص درجته ويحسب عليه في الآخرة تعريض لمن زعم أنه اختار الدنيا وطلب ما طلب فينقص من ملك آخرته ويحسب عليه فيقتضي ذوق الطريق أي طريق سوق الآية الكريمة في حق سليمان أو طريق الكشف أو طريق التصوف أو طريق الحق وهي صراط مستقيم وهذه أحسن الوجوه اه بالي

انما الكون خيال لانه ظل الهي وظل الشيء من حيث هو ظل له غير ذلك وهو اي الكون حق اي غير الحق في الحقيقة باعتبار الوجود والذي يفهم هذا أي كون العالم خيالا من وجه وحقا من وجه حاز أسرار الطريقة اه بالي

فظاهر فى ولا وجود الحق وهو من حيث انه هو الوجود الحق الظاهر فى هذه الصور حق بلاشك فمن لم يحتجب عن الحق بهذه الصور ورأى الحق المتجلى فيها المتحول فى الصور فهو المحقق الواقف على أسرار الطريقة (فكان صلى الله عليه وسلم اذا قدم له لبن قال اللهم بارك لنا فيه وزدنا منه لانه كان يراه صورة العلم وقد أمر بطلب الزيادة من العلم واذا قدم اليه غير اللبن قال اللهم بارك لنا فيه وأطعمنا خيرا منه فمن أعطاه الله ما أعطاه بسؤال عن أمر الهى فان الله لا يحاسبه به فى الدار الآخرة ومن أعطاه الله ما أعطاه بسؤال عن غير أمر الهى فالامر فيه الى الله ان شاء حاسبه وان شاء لم يحاسبه وأرجو من الله فى العلم خاصة ان لا يحاسب به فان أمره لنبيه صلى الله عليه وسلم بطلب الزيادة من العلم عين أمره لامته فان الله يقول لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة وأى أسوة أعظم من هذا التأسى لمن عقل عن الله ولو نبهنا على المقام السليمانى على تمامه لرأيت أمرا يهولك الاطلاع عليه فان أكثر علماء هذه الطريقة جهلوا حالة سليمان ومكانته وليس الامر كما زعموا) أى حسبوا انه عليه السلام اختار ملك الدنيا وانه ينقصه ذلك عن ملك الآخرة وهو أعظم مما اعتقدوا فى حقه وما قدروا حق قدره فانه عليه السلام كان فى أكملية رتبة الخلافة وان الوجود الحق المتعين به وفيه ظهر فى أكمل صورة الالهية والرحمانية فهو أكمل مجلى لله مع قيامه بحق العبدانية وكمال ايقانه بذلك فانه عليه السلام فى عين شهود ربه على هذا الكمال وظهوره باسمائه العظمى كان يعمل بيده ويأكل بكسبه ويجالس الفقراء والمساكين ويفتخر بذلك ويقول مسكين جالس مسكينا والله الموفق

(فص حكمة وجودية فى كلمة داودية)

انما خصت الكلمة الداودية بالحكمة الوجودية لان الوجود انما تم بالخلافة الالهية فى الصورة الانسانية وأول من ظهر فيه الخلافة فى هذا النوع كان آدم وأول من كمل فيه الخلافة بالتسخير داود حيث سخر الله له الجبال والطير فى ترجيع التسبيح معه كما قال (انا سخرنا الجبال معه يسبحن بالعشى والاشراق والطير محشورة كل له أواب وجمع الله به فيه بين الملك والخطاب والنبوة فى قوله وشددنا ملكه وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب وخاطبه بالاستخلاف ظاهرا صريحا هو داود عليه السلام ولما كان التصرف فى الملك بالتسخير أمرا عظيما لم يتم عليه بانفراده وهبه سليمان وشركه فى ذلك لقوله ولقد آتينا داود وسليمان علما وقالا الحمد لله الذى فضلنا الآية وقال ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلما) فكان تتمة لكماله فى الخلافة بما خصصه الله به من كمال التصرف فى العموم فبلغ الوجود بوجود كماله فى الظهور وهذا هو السر فى اقتران الحكمة الداودية بالحكمة السليمانية وتقديم السليمانية على الداودية للمزية الظاهرة له بخصوصية فكأنها حكمة واحدة فيما يرجع الى ظهور كمال الوجود وحكمتان فى ظهور الرحمانية فى الفرع اذ كل فرع فيه ما فى الاصل وزيادة تخصه فقدم للزيادة وللتنبيه على أنهما حكمتان متميزتان بتقديم الآخر على الاول كما فعل الله بقصة البقرة (اعلم أنه لما كانت النبوة والرسالة اختصاصا الهيا ليس فيها شئ من الاكتساب أعنى نبوة التشريع كانت عطاياه تعالى لهم عليهم السلام من هذا القبيل مواهب ليست جزاء ولا يطلب عليها منهم جزاء فاعطاؤه اياهم على طريق الانعام والافضال فقال ووهبنا له اسحق ويعقوب يعنى لابراهيم الخليل وقال فى أيوب ووهبنا له أهله ومثلهم معهم

فى عموم أحوالهم أو أكثرها من غير كسب فكانت نعم الله عليهم فى الدنيا والآخرة بطريق الافضال لكونهم مظاهر اسمه الوهاب فلا ينفك تصرف اسم الوهاب والجواد عنهم اهـ بالى

وقال فى حق موسى ووهبنا له من رحمتنا أخاه هرون نبيا الى مثل ذلك فالذى تولاهم أولا هو الذى تولاهم آخرا فى عموم أحوالهم أو أكثرها وليس الا اسمه الوهاب وقال فى حق داود ولقد آتينا داود منا فضلا فلم يقرن به جزاء يطلب منه ولا أخبر انه أعطاه هذا الذى ذكره جزاء ولما طلب الشكر على ذلك بالعمل طلبه من آل داود ولم يتعرض لذكر داود ليشكره الآل على ما أنعم به على داود) اعلم انه لما كان أصل الوجود الفائض على الاشياء من محض الجود كان كماله الذى هو الخلافة الالهية أيضا من محض الجود فكانت للنبوة والرسالة التى لابد للخلافة الالهية منهما مع التصرف فى الملك بالتسخير اختصاصا الهيا من حضرة اسم الجواد الوهاب ليس للكسب والعمل فيه مدخل لا أولا بان يكون جزاء لعمل منهم ولا آخرا بان يطلب منهم شكرا وثناء ويكون قضاء لحق النعمة عليهم كما ذكر فى الآيات المذكورة وانما خصص النبوة بالتشريع احترازا عن نبوة الانبياء العام من البحث فى معرفة الله باسمائه وصفاته وأفعاله وآثاره وعن علم الوراثة فى قوله العلماء ورثة الانبياء وقوله علماء أمتى كانبياء بنى اسرائيل فان تحصيل علوم النبوة بالكسب وبالعمل الذى يثمره فى قوله عليه السلام من عمل بما علم علمه الله مالم يعلم نوع من النبوة الكسبية فالذى تولاهم أولا بان أعطاهم تفضلا من غير عمل منهم تولاهم آخرا بان يحفظ عليهم تلك النعمة فى جميع الاحوال أو أكثرها ويزيدها ولا يطلب منهم شكرها مع انهم لا يخلون بالقيام عن شكرها الا ان نشأتهم النبوية تعطيهم القيام بحقوق العبدانية على أكمل الوجوه كما قال عليه السلام أفلا أكون عبدا شكورا ولهذا ذكر انه أتى داود شكرا فضلا ولم يذكر انه أعطاه ما أعطاه جزاء لعمله ولم يطلب منه جزاء على ذلك الفضل وانما طلب الشكر بالعمل من آل داود على النعمة التى أنعم بها عليهم وعلى آل داود لان النعمة على الاسلاف نعمة على الاخلاف (فهو فى حق داود عطاء نعمة وافضال وفى حق آله على غير ذلك لطلب المعاوضة فقال الله تعالى اعملوا آل داود شكرا وقليل من عبادى الشكور وان كانت الانبياء عليهم السلام قد شكروا الله تعالى على ما أنعم به عليهم ووهبهم فلم يكن ذلك عن طلب من الله بل تبرعوا بذلك من نفوسهم كما قام رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى تورمت قدماه شكرا لما غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر فلما قيل له فى ذلك قال أفلا أكون عبدا شكورا وقال فى نوح انه كان عبدا شكورا فالشكور من عباد الله قليل فاول نعمة أنعم الله بها على داود ان أعطاه اسما ليس فيه حرف من حروف الاتصال فقطعه عن العالم بذلك اخبارا لنا عنه بمجرد هذا الاسم وهى الدال والالف والواو) أى أخبره كشفا انه قطعه عن العالم من حيث كونه غيرا وسوى وأخبرنا ايماء ورمزا بهذا الاسم بظهور معنى القطع فيه فان الالقاب تنزل من السماء (وسمى محمدا صلى الله عليه وسلم بحروف الاتصال والانفصال فوصله به وفصله عن العالم فجمع له بين الحالتين فى اسمه كما جمع لداود بين الحالين من طريق المعنى) وهو

فالعبد الشكور هو الذى شكر الله على ما أنعم من غير طلب من الله الشكر وأما الذى شكر عن طلب ربه فليس بعبد شكور فما كان الشكور من العباد الا الانبياء خاصة لورود النص فى حقهم وأما غيرهم من المؤمنين وان كانوا شاكرين لكنهم لا يكونون عبدا شكورا لعدم النص فى حقهم نعم قد أنعم الله على بعض المؤمنين بعض نعمة من غير طلب الشكر فتبرعوا الشكر من عند أنفسهم فكانوا حينئذ عبدا شكورا ولم يأت النص به اه بالى

اختصاصه بالجمع بين النبوة والرسالة والخلافة والملك والعلم والحكمة والفصل بلا واسطة غيره (ولم يجعل ذلك في اسمه فكان ذلك اختصاص محمد على داود عليهم السلام أعني التنبيه عليه باسمه فتم له الامر عليه السلام من جميع جهاته وكذلك في اسمه أحمد فهذا من حكمة الله) أي اختصاصهما بالاسمين الدالين بحروفهما على ماذكر من المعنيين فيهما من حكمة الله التي في تسميتهما لمن عقل عن الله ولم يعقل شيأ من الاشياء الاشاهد حكمة الله المودعة فيه (ثم قال في حق داود فيما أعطاه على طريق الانعام عليه ترجيع الجبال معه التسبيح فتسبح بتسبيحه ليكون له عملها وكذلك الطير) في الانعام عليه بترجيع الجبال والطير معه التسبيح ايماء الى حكمة ترجيعهما يكون عملها له وهي ان الجبال تحكي بصورها رسوب الاعضاء والتمكن والثبات التي هي مخصوصة بالكمل في ظواهرهم والطير تحكي بطيرانها حركة القوى الروحانية فيه وفي كل عبد كامل الى تحصيل مطالبها عند تسبيح الكامل بما يخصه من تنزيه الله عن النقص وبراءته عن صفات الامكان وحكامه والاتصاف بصفات الوجود وأحكامه ولما كان داود من كمال توجهه وتجرده وانقطاعه الى الله بالمحبة الذاتية والهيمان والعشق وايثار جنابه على نفسه وما يتعلق به تبعته ظواهره وبواطنه وجوارحه وقواه كلها أظهر الله تعالى سر انخراط أعضائه وقواه الروحانية في التنزيه والتقديس في صور الجبال والطير متمثلة له فرجعه معه التسبيح لان الغالب في زمانه تجلى الاسم الظاهر على الباطن لما بقي من حكم الدعوة الموسوية الى الاسم الظاهر فكانت الحقائق والمعاني مظهر صور وقائمة لهم لما أهله وخصه به من كمال ظهور الوجود (وأعطاه القوة ونعته بها) في قوله واذكر عبدنا داود ذا الايد أي القوة (وأعطاه الحكمة) أي سياسة الخلق وتدبير الملك بوضع الاشياء مواضعها وتوجيه الاكوان الى غاياتها بالتأييد الالهي والامر الشرعي (وفصل الخطاب) أي الافصاح عن حقائق الامور على ماهي عليه وفصل الاحكام وقطع القضايا باليقين من غير شك وارتياب ولا توقف فيها (ثم المنة الكبرى والمكانة الزلفى التي خصه الله بها التنصيص على خلافته ولم يفعل ذلك مع أحد من ابناء جنسه) وفي نسخة باحد وهو أفصح من اتحادهما في المعنى (وان كان فيهم خلفاء فقال ياداود انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى أي مايخطر لك في حكمك من غير وحي مني فيضلك عن سبيل الله أي عن الطريق الذي أوحي به الى رسلي ثم تادب سبحانه معه فقال ان الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب ولم يقل له فان ضللت عن سبيلي فلك عذاب شديد فان قلت فآدم قد نص على خلافته قلنا مانص مثل التنصيص على داود وانما قال للملائكة اني جاعل في الارض خليفة ولم يقل اني جاعل آدم خليفة ولو قال أيضا لم يكن مثل قوله انا جعلناك خليفة في حق داود فان هذا محقق وذلك ليس كذلك وما يدل ذكر آدم في القصة بعد ذلك على انه عين ذلك الخليفة الذي نص الله عليه فاجعل بالك لاخبارات الحق عن عباده اذا أخبر وكذلك في حق ابراهيم الخليل عليه السلام اني جاعلك للناس اماما ولم يقل خليفة وان كنا نعلم ان الامامة ههنا خلافة ولكن ماهي مثلها لانه ماذكرها باخص أسمائها وهي الخلافة ثم

فلا تكون نفس الخلافة لداود المنة الكبرى بل التنصيص على خلافته لعموم الخلافة وخصوص تنصيصه وانما كان تنصيصه منة دون تنصيص سائر النعم لان الخلافة مرتبة الالوهية ومرتبة الالوهية أعلى المراتب كلها فتنصيصه كذلك اه بالى

في داود عليه السلام من الاختصاص بالخلافة ان جعله خليفة حكم وليس ذلك الا عن الله) أي لا تسند الحكم الا الى حضرة الاسم الشامل كلها وهو الله فان الحكم لله والامامة بالنسبة الى الخلافة كالولاية بالنسبة الى النبوة فكما ان الولي قد لا يكون نبيا كذلك الامام قد لا يكون خليفة والخليفة بمعنى من يخلف فلا يكون خليفة حتى يحكم الله على خلافته وداود كان كذلك قد أمره الله بالحكم (فقال له فاحكم بين الناس بالحق وخلافة آدم قد لا تكون من هذه المرتبة فتكون خلافته أن يخلف من كان فيها قبل ذلك لا انه نائب عن الله في خلقه بالحكم الالهي وان كان الامر كذلك وقع ولكن ليس كلامنا الا في التنصيص عليه والتصريح به ولله في الارض خلائف عن الله وهم الرسل وأما الخلافة اليوم فعن الرسل لا عن الله فانهم ما يحكمون الا بما شرع لهم الرسول لا يخرجون عن ذلك غير ان ها هنا دقيقة لا يعلمها الا أمثالنا وذلك في أخذ ما يحكمون به مما هو شرع للرسول عليه السلام) يعني خلفاء الرسول لهم الخلافة الظاهرة لا يخرجون عما شرع لهم ومنهم من يأخذ الحكم الذي شرع للرسول عن الله فهو خليفة الله باطنا يأخذ الحكم عنه وخليفة الرسول ظاهرا بان يكون حكمه المأخوذ من الله مطابقا للحكم المشروع الذي ورثه من الرسول فهو مأمور من قبل الله أن يحكم بحكمه الذي جاء به الرسول في خلقه (فالخليفة عن الرسول من يأخذ الحكم بالنقل عنه صلى الله عليه وسلم أو بالاجتهاد الذي أصله أيضا منقول عنه عليه السلام وفينا من يأخذه عن الله فيكون خليفة عن الله بعين ذلك الحكم فتكون المادة له من حيث كانت المادة لرسوله عليه السلام أي ما اخذ حكمه حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو في الظاهر متبع لعدم مخالفته في الحكم كعيسى عليه السلام اذا نزل فحكم وكالنبي محمد صلى الله عليه وسلم في قوله أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده وهو في حق ما يعرفه من صورة الاخذ مختص موافق هو فيه بمنزلة ما قرره النبي عليه السلام من شرع من تقدم من الرسل بكونه قرره فاتبعناه من حيث تقريره لا من حيث انه شرع لغيره قبله وكذلك أخذ الخليفة عن الله عين ما أخذه من الرسول عليه السلام) أي الخليفة من الولي الآخذ الحكم عن الله متبع في الظاهر لعدم مخالفته في الحكم كعيسى حين ينزل فيحكم بما حكم محمد صلى الله عليه وسلم فيما أمر باقتداء هدى الله الذي هدى به من قبله من الانبياء فانه مختص بالحكم من الله باعتبار أخذه منه موافق لما كان قبله في صورة الحكم صورته صورة الاقتداء وهو مأمور به على وجه الاختصاص من عند الله فهذا الخليفة مختص لانه أخذ الحكم عن الله لا عما أخذه علماء الرسوم بالنقل ومشارك لهم في ذلك الاخذ أيضا فهو معهم مثل ما قالوا فيه شعر

لي سكرتان وللندمان واحدة * شيء خصصت به من بينهم وحدي

(فنقول فيه بلسان الكشف خليفة الله وبلسان الظاهر خليفة رسول الله ولهذا مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وما نص بخلافته عنه الى أحد ولا عينه لعلمه ان في عباد الله من يأخذ الخلافة عن ربه فيكون خليفة عن الله مع الموافقة في الحكم المشروع فلما علم ذلك عليه السلام لم يحجر الامر لله خلفاء في خلقه يأخذون من معدن الرسول والرسل ما أخذته الرسل عليهم السلام ويعرفون فضل المتقدم هنالك لان الرسول قابل للزيادة وهذا الخليفة ليس بقابل للزيادة

فالامامة تعم الخلافة وغيرها وهذه المرتبة والمساواة برسول الله لمن سبقت له العناية من كبار الاولياء واتحاد الولي مع النبي في درجة واحدة لا ينافي أفضلية الانبياء على الاولياء اهـ بالي

التى لو كان الرسول قبلها فلا يعطى من العلم والحكم فيما شرع الا ما شرع للرسول خاصة فهو فى الظاهر متبع غير مخالف بخلاف الرسول ألا ترى عيسى عليه السلام لما تخيلت اليهود أنه لا يزيد على موسى مثل ماقلنا فى الخلافة اليوم مع الرسول آمنوا به وأقروه فلما زاد حكما ونسخ حكما قد قرره موسى عليه السلام لكون عيسى رسولا لم يحتملوا ذلك لانه خالف اعتقادهم فيه وجهلت اليهود الامر على ما هو عليه فطلبت قتله وكان من قصته ما أخبرنا الله فى كتابه العزيز عنه وعنهم فلما كان رسولا قبل الزيادة اما بنقص حكم قد تقرر أو زيادة حكم على أن النقص زيادة حكم بلا شك) لانه أخذ خلاف الاول كرفع القصاص مثلا (والخلافة اليوم ليس لها هذا المنصب وانما تنقص أو تزيد على الشرع الذى قد تقرر بالاجتهاد لا على الشرع الذى شوفه به محمد صلى الله عليه وسلم) أى خوطب به مشافهة ونص عليه له فانه لا يجوز الاجتهاد فى مثل هذا المشروع والمنصوص وانما يجتهد فيما لم يثبت عند المجتهد بنص (فقد يظهر من الخليفة ما يخالف حديثا ما فى الحكم فيتخيل انه من الاجتهاد وليس كذلك وانما هذا الامام لم يثبت عنده من جهة الكشف ذلك الخبر عن النبى صلى الله عليه وسلم ولو ثبت لحكم به وان كان الطريق فيه العدل عن العدل فما هو معصوم عن الوهم) أى فما ذلك العدل معصوم عن الخطأ (ولا من النقل على المعنى فمثل هذا يقع من الخليفة اليوم وكذلك يقع من عيسى عليه السلام فانه اذا نزل يرفع كثيرا من شرع الاجتهاد المقرر فيبين برفعه صورة الحق المشروع الذى كان عليه السلام عليه ولا سيما اذا تعارضت أحكام الائمة فى النازلة الواحدة فنعلم قطعا انه لو نزل وحى لنزل باحد الوجوه فذلك هو الحكم الالهى وما عداه وان قرره الحق فهو شرع تقرير لرفع الحرج عن هذه الامة واتساع الحكم فيها) يعنى ان الخلافة المتقررة عن النبوة التشريعية والرسالة المنقطعتين بخاتم الانبياء عليه السلام ليس لها هذا المنصب بتغيير الاحكام الاجتهادية وأكثر خلفاء اليوم خلفاء الرسول لا يأخذون عن الله الاحكام بل عن الرسول بالنقل وقد يكون فيهم الخلفاء الاولياء الذين يأخذون الاحكام عن الله مع موافقة الرسول فيها فانهم يأخذون من الحق ما أخذه الرسول فلا يغير حكما الا انه قد يظهر من أحدهم ما يخالف بعض الاحاديث فى الحكم مع أن ذلك الحديث ثابت الاسناد فى الظاهر نقله العدل عن العدل الى رسول الله لكنه لو ثبت عنده بالكشف كونه عن النبى لحكم به فيحكم فيما يأخذ عن الله بخلافه ان أمر بذلك فيتخيل الجاهل بحاله انه انما حكم بالاجتهاد على خلاف النص وكذلك ان أمر بالسكوت عنه سكت وان أمر أن يبين أن الحديث ثابت ظاهرا من طريق النقل غير ثابت من طريق الكشف بين فان العدل قد يخطئ وقد يحكم بما لم تثبت صحته بالنقل لثبوت صحته بالكشف اما بالاخذ عن الله وتصحيح ذلك فى الحضرة الالهية واما باجتماع روحه بروح الرسول بعروجه اليه أو بنزول روح الرسول الى مرتبته وبرزخه فى عالم المثال أو بالاخذ عن الله وسؤال الرسول

(التى لو كان الرسول قبلها) الرسول مرفوع وكان تامة وقبلها جواب لو أى الزيادة التى لو وجد الرسول فى زمان ذلك الخليفة كان قابلا لتلك الزيادة أو ناقصة والخبر محذوف أى لو كان الرسول كائنا فى زمان ذلك الخليفة لقبل تلك الزيادة واقتصر على الزيادة لان النقصان أيضا زيادة اه جامى

فعلم منه ان الشارع قد ستر الحق المشروع فى بعض أحكامه فاختلف الناس فيه بحسب اجتهادهم وقرر اجتهاد كل منهم لرفع الحرج عن هذه الامة فهذا عناية من الله فى حقهم فرفع الحرج سبب لحياة الامة فاذا نزل عيسى نزل معه الحرج فتمت مدة حياتهم وقرب هلاكهم اه بالى

عن صحة الحديث وبقى الرسول بحجته كما ينزل عيسى برفع كثير من الاحكام الاجتهادية المقررة فى الشرع فيبين ما كان صلى الله عليه وسلم عليه ولا سيما ما اختلف فيه من الاحكام وتعارض بين الائمة لانا نعلم قطعا أن الحكم لو نزل بالوحى لنزل على أحد الوجهين المتعارضين هذا اذا كان الحكم الهيا بالوحى وما عداه مما لم ينزل به الوحى فهو شرع تقرير قرر لدفع الحرج عن هذه الامة بمقتضى قوله عليه السلام بعثت بالحنيفية السمحة فاتسع فيه (وأما قوله عليه السلام اذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما فهذا فى الخلافة الظاهرة التى لها السيف وان اتفقا فلابد من قتل أحدهما بخلاف الخلافة المعنوية فانه لاقتل فيها) هذا جواب سؤال أو اعتراض يرد على ما ذكر من ان الخليفة الولى الذى يأخذ الحكم عن الحق اذا خالف الحكم الثابت فى الظاهر بالحديث الصحيح اسناده بنقل العدل عن العدل وجب على أهل الظاهر والسلطان القائم بامر الشرع أى الخليفة الظاهر قتله بحكم هذا الحديث فكيف يصح حكمه وجوابه ان هذا فى الخلافة الظاهرة التى لها السيف والاخذ بالنقل فقط فانهما وان اتفقا فى الحكم فلابد من قتل أحدهما ليتحد الحكم وأما هذه الخلافة الحقيقية المعنوية فلا تكون فى كل عصر الا لواحد كما ان الله واحد وهو القطب وانما هو نائبه ولا نظهر الحكم الا بامر الله ولا يعارضه أحد فانه ان علم الحكم من عند الله ولم يأمره بالاظهار فلا يعارض الظاهر وان أمر فلا يقدر أحد على منعه لانه منصور من عند الله فلا قتل فى هذه الخلافة (وانما جاء القتل فى الخلافة الظاهرة وان لم يكن لذلك الخليفة) أى الخليفة الظاهر الآخر (هذا المقام) أى أخذ الحكم عن الله (وهو خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ان عدل فمن حكم الاصل الذى به تخيل وجود الهين) أى ما جاء القتل الا فى الخلافة الظاهرة ولم يكن للخليفة الظاهرى الثانى مقام الاخذ من الله فهو خليفة رسول الله ان كان عادلا فمن حكم الاصل الذى هو وحدة الله تعالى جاء قتله لانه الثانى وكونه ثانى الاول يخيل جواز وجود الهين فهو محال (ولو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وان اتفقا فنحن نعلم أنهما لو اختلفا تقدير النفذ حكم أحدهما فالنافذ الحكم هو الاله على الحقيقة والذى لم ينفذ حكمه ليس باله ومن هذا نعلم ان كل حكم ينفذ اليوم فى العالم انه حكم الله وان خالف الحكم المقرر فى الظاهر المسمى شرعا اذ لا ينفذ حكم الا لله فى نفس الامر لان الامر الواقع فى العالم انما هو على حكم المشيئة الالهية لا على حكم الشرع المقرر وان كان تقريره من المشيئة ولذلك نفذ تقريره خاصة فان المشيئة ليست لها فيه الا التقرير لا العمل بما جاء به) بيان الملازمة انه لو كان فيهما آلهة غير الله كما زعموا أو اله آخر غيره لكانا اما الهين بالذات أو بامر زائد عليهما فان كان الثانى لزم افتقارهما فى الالهية الى الغير فلم يكونا الهين وان كان الاول فاما أن يختلفا فى الايجاد والاعدام أو يتوافقا فان تخالفا فاما تخالفا لتساويهما فى القوة فلا يقع ايجاد ولا اعدام وان توافقا فاما ان ينفذ حكم كل واحد منهما فى الآخر فلا يكون أحدهما الها لنفوذ حكم الآخر فيه وكذا ان لم ينفذ حكم كل واحد منهما فى الآخر لعجز كل منهما فان نفذ حكم أحدهما فى

فالقتل ينوبه الى من كان سببا لتخيل وجود الهين وهو الثانى ضد الاول فان الخليفة مظهر الحق فيتخيل بتعدده تعدد الحق فوجب الرفع التخيل قتل الثانى الذى هو سببه اه بالى

الاصل هو برهان التمانع وحكمه اى نتيجته وجوب وحدة الواجب فبوجوب وحدته يحكم بوجوب وحدة الخليفة الذى هو ظله وقتل الآخر من الخليفتين فقوله فمن حكم الاصل جزاء لقوله وان لم يكن لذلك الخليفة اه جامى

الآخر

الآخر دون العكس فالنافذ الحكم هو الاله دون الآخر ولما كان النافذ الحكم هو الاله دون غيره علمنا ان كل حكم ينفذ اليوم فى العالم انه حكم الله وان خالف الشرع المقرر فى الظاهر اذلا ينفذ الاحكم الله فى نفس الامر لان كل ماوقع فى العالم انما وقع بحكم المشيئة الالهية لابحكم الشرع فان تقريره انما هو بالمشيئة ولذلك نفذ تقريره خاصة لا العمل به الا ما تتعلق به المشيئة من العمل ولهذا قال بعد قوله ان هذه تذكرة فمن شاء ذكره ومايذكرون الا أن يشاء الله (فالمشيئة سلطانها عظيم ولهذا جعلها أبو طالب عرش الذات لانها لذاتها تقتضى الحكم فلا يقع فى الوجود شئ ولا يرتفع عنه خارجا عن المشيئة فان الامر الالهى اذا خولف هنا بالمسمى معصية فليس الا الامر بالواسطة لا الامر التكوينى فما خالف الله أحد قط فى جميع ما يفعله من حيث أمر المشيئة فوقعت المخالفة من حيث أمر الواسطة فافهم) يعنى ان حقيقة المشيئة تقتضى الحكم لذاتها لانها نفس الاقتضاء والاقتضاء هو تخصيص ماعينه العلم بالحكم فيقع ما تعلقت المشيئة به فان الامر الالهى الذى لا راد له وحكم الله الذى لا معقب لحكمه هو الذى تعلقت المشيئة بوقوعه وجودا وعدما فان لم تقترن المشيئة بوقوع العمل واقترن الامر به لم يقع وان اقترنت باقتران الامر به يقع لان المشيئة انما اقتضت وقوع الامر بذلك العمل لا وقوعه أى صدور العمل من المأمور المعين فالمسمى معصية ومخالفة انما هو باعتبار أمر المكلف والشارع المتوسط لا باعتبار التكوين الذى هو المشيئة فلا يخالف الله فى أمره الذى لا واسطة فيه فلا راد له ولا معقب فهذا يقتضى الالوهية (وعلى الحقيقة فامر المشيئة انما يتوجه على ايجاد عين الفعل لا على من ظهر على يديه فيستحيل ان لا يكون ولكن فى هذا المحل الخاص فوقتا يسمى به مخالفة لامر الله ووقتا يسمى موافقة وطاعة لامر الله) يعنى ان أمر المشيئة انما يتعلق على الحقيقة بعين الفعل مقتضيا وجوده لا بمن ظهر على يديه وانما عدى فعل التوجه بعلى لتضمينه معنى الحكم يعنى ان أمر المشيئة يحكم على الفعل بالوجود متوجها نحوه ولا يحكم على فاعله فيستحيل أن لا يقع ولكن فى المحل الخاص الذى يقع الفعل على يده يسمى وقتا موافقة وطاعة لامر الله وذلك اذا كان ذلك الشخص مامورا بذلك الفعل من جهة الشرع ووقتا مخالفة ومعصية لامر الله اذا كان منهيا فى الشرع عن ذلك الفعل (ويتبعه لسان الحمد والذم على حسب ما يكون) أى حسب الموافقة لامر الواسطة

فالمشيئة اذا تعلقت تقريرا الحكم المشروع خاصة نفذ تقريرذلك الحكم لا العمل به واذا تعلقت تقريره مع العمل به نفذ تقريرذلك الحكم والعمل به فالتكاليف نفذ تقريرها وأما العمل بها فقد ينفذ لتعلق المشيئة به وقد لا ينفذ لعدم تعلقها به فاذن لم يقع الامر الا بحسب المشيئة اهـ بالى

ولما يشعر كلامه ان للعبد تاثيرا فى الجملة فى وجود الفعل نفى ذلك بقوله (وعلى الحقيقة) فكان ذلك المحل شرطا لصدور الفعل (فامر المشيئة) يتعلق بالمشروط بتعلق آخر غير تعلقه بالشرط لان المشيئة تتعلق بعين العبد والعبد يفعل الفعل بلا تعلق المشيئة بذلك الفعل بل يشترك فى الفعل معنى المشيئة فالمشيئة تستقل بوجود الفعل فى التأثير كما تستقل فى وجود العبد فالعبد لا تاثير له فى فعله كما لا تاثير له فى وجود نفسه وانما بنى هنا المعنى على الحقيقة لان بناء الظاهر هو ان العبد يكسب فعله فالله يخلقه فكان للعبد تاثير فى فعله بهذا الوجه ولا تاثير بذلك الوجه فمراد الله بحسب الوقوع فى الخارج تابع لمشيئته وبحسب الوجود العلمى فالمشيئة تابعة له فلا جبر فان كان الجبر فمن العبد لا من الله وانما كان من الله ان لو كان المعلوم والمراد تابعا للعلم والمشيئة من كل الوجوه اهـ بالى

والمخالفة وان كان العبد فى كليهما موافقا الامر الارادة مطيعا له (ولما كان الامر فى نفسه على ما قررناه لذلك كان مآل الخلق الى السعادة على اختلاف أنواعها فعبر عن هذا المقام بان الرحمة وسعت كل شئ فانها سبقت الغضب الالهى والسابق متقدم فاذا لحقه هذا الذى حكم عليه المتأخر حكم عليه المتقدم فنالته الرحمة اذلم يكن غيرها سبق) يعنى ان الامر لما كان على ما قررناه من اقتضاء المشيئة لوجود الفعل لزم أن يكون مآل الكل الى السعادة سواء كان الفعل موافقة وطاعة أو مخالفة ومعصية لان الايجاد وهو الرحمة فالرحمة وسعت كل شئ حتى المعصية لعموم النص فانها عمت وسبقت الغضب الالهى فلا يلحقها الغضب والالم تكن سابقة فاذا حكم الغضب على المغضوب عليه من حيث اقتضاء المعصية والمخالفة ذلك وكانت الرحمة المتقدمة هى الغاية لحق الرحمة السابقة فى الغاية فنالته الرحمة فحكمت عليه اذ لم يسبق غيرها فثبت ان المآل الى الرحمة والسعادة فلا يبقى للغضب حكم وأيضا فالاعيان مرحومة لانها موجودة وداخلة فى عموم الشئ الذى وسعته الرحمة وهى الغاية المتقدمة فكيف للغضب المحفوف بالرحمتين حكم فالغضب هو العسر بين اليسرين معنى (فهذا معنى سبقت رحمته غضبه لتحكم على من وصل اليها فانها فى الغاية وقفت والكل سالك الى الغاية فلابد من الوصول اليها فلابد من الوصول الى الرحمة ومفارقة الغضب فيكون الحكم لها فى كل واصل اليها بحسب ما يعطيه حال الواصل اليها) فان حال الغضب لا يعطيه من الرحمة الا التعوذ بالغضب والالتذاذ بمقتضاه حتى يصير فى حقه مسمى جهنم جنة وحال البعض الخلاف من الغضب وحال البعض وجدان أثر الرضا و روح الجنة وحال البعض البلوغ الى الدرجات وفى الجملة لا يخلو أحد فى العاقبة من سعادتهما وان كانت نسبية

(فمن كان ذا فهم يشاهد ما قلنا * وان لم يكن فهم فيأخذه عنا
فما ثم الاما ذكرناه فاعتمد * عليه وكن بالحال فيه كما كنا
فمنه الينا ما تلونا عليكم * ومنا اليكم ما وهبنا كم منا)

أى فمن الحق ورد الينا ما قلنا لكم وتلونا عليكم وليس بوارد منه اليكم ما وهبنا لكم أى ما وهبنا لكم فمنا ورد اليكم ويجوز أن يكون المعنى منا ورد اليكم ما وهبنا لكم بل منه بواسطتنا وكلا المعنيين يستقيم وتعديه وهبنا بنفسه كقوله واختار موسى قومه فى حذف الجار وايصال الفعل الى مفعوله (وأما تليين الحديد فقلوب قاسية يلينها الزجر والوعيد تليين النار الحديد وانما الصعب قلوب أشد قساوة من الحجارة فان الحجارة تكسرها وتكلسها النار ولا تلينها) يعنى

(فاذا لحقه) أى السابق أو المتقدم لان الكل سالك الى الغاية (حكم عليه المتأخر) أى العذاب مدة أيام دولته (حكم عليه المتقدم) وهو الرحمة والا لكان ذلك العبد عدما محضا وهو خلاف ما عليه النص والكشف من انهما مع أهلهما يبقيان لا يفنيان (فنالته الرحمة اذ لم يكن غيرها سبق) من موانع ظهورها والعذاب الذى اجتمع معها الا يعد غيرها أى الرحمة وان لم يكن عينها فهذا (معنى سبقت رحمته غضبه اهـ بالى

(فمن كان ذا فهم) أى ذا بصيرة وكشف يشاهد ما قلنا) من غير أخذ عن قولنا (وان لم يكن ذا فهم فيأخذه عنا) أى يدرك هذا المعنى عن قولنا على ما هو الامر عليه بالعقل السليم وهم المؤمنون بحال أهل الله وفيه اشارة الى ان المحبين من أهل الله (فما فى) أى فما فى هذه المسئلة فى نفس الامر (الاما ذكرناه فاعتمد عليه وكن بالحال فيه) أى فيما ذكرنا لا تكن بالقال (كما كنا بالحال فيه فمنه) أى من الحق أو من الرسول (نزل الينا ما تلونا) أى الذى تلونا (عليكم ومنا نزل اليكم ما) أى ليس (وهبنا كم منا) أى من عند أنفسنا بالى

أن الحجارة ليس لها قبول التليين فان النار تكسرها أو تكلسها فالقلوب التى تشبهها لا يؤثر فيها الزجر والوعيد (وما ألان الحديد إلا لعمل الدروع الواقية تنبيها من الله أن لا يتقى الشئ الا بنفسه فان الدروع يتقى بها السنان والسيف والسكين والنصل فاتقيت الحديد بالحديد فجاء الشرع المحمدى بأعوذ بك منك فافهم هذا روح تليين الحديد فهو المنتقم الرحيم والله الموفق) أى انما ألان لداود الحديد لعمل الدروع الواقية من الحديد تنبيها على انه لا يتقى الله الا به كما قال عليه السلام أعوذ بعفوك من عقابك وأعوذ برضاك من سخطك وأعوذ بك منك فصورة تليين الحديد على يديه صورة ما أعطاه الله تعالى من قوة تليينه للقلوب السامعة لكلامه ومزاميره القابلة لمعانيها كما ان تسبيح الجبال والطير وترجيعها اياه معه صورة تسبيحه فى جوارحه وقواه حتى تشكلت بالهيئة التنزيهية وانخرطت بالكلية فى سلك التقديس والتوحيد فتليين القلوب روح تليين الحديد والتوحيد الذاتى فى أعوذ بك منك روح اتقاء الحديد بالحديد فتوحيد القلوب بسبب لها روح الروح فانها اذا لانت وسعت الحق فعرفت ان المنتقم هو الرحيم

(فص حكمة نفسية فى كلمة يونسية)

انما خصت الكلمة اليونسية بالحكمة النفسية لما نفس الله بنفسه الرحمانى من كربه الذى لحقه من جهة قومه وأولاده وأهله أولما دهمه فى بطن الحوت أومن جهة انه كان من المدحضين أومن جميع تلك الامور حيث سبح واعترف واستغفر فنادى فى الظلمات أن لا اله الا أنت سبحانك انى كنت من الظالمين فنفس الله عنه كربه ووهبه مربه وأهله قال تعالى ونجيناه من الغم وكذلك ننجى المؤمنين وقيل نفسية بسكون الفاء لانه ظهر بالنفس وفارقهم من غير اذن الله فابتلاه الله بالحوت أى بالتعلق البدنى والتدبير الذى يلزم النفس عند استيلاء الطبيعة وخصوصا عليها وخصوصا عند الاجتنان فى بطن الام ولهذا وصف بكونه عاما (اعلم ان هذه النشأة الانسانية بكمالها روحا وجسما ونفسا خلقها الله على صورته فلا يتولى حل نظامها الا من خلقها اما بيده وليس الا ذلك أو بامره) بكمالها أو بمجموعها ظاهرا وباطنا كما ذكر فى الفص الاول لان المراد بآدم نوع الانسان ولما خلقها بيديه على صورته لم يجز أن يتولى حل نظامها الا هو كما قال تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها وليس ذلك الا العدم جواز تخريب البنيان الالهى الا بيده على مقتضى حكمته أو بامره كما فى القصاص (ومن تولاها بغير أمر الله) أى ظلما (فقد ظلم نفسه وتعدى حد الله فيها وسعى فى خراب من أمره الله بعمارته واعلم ان الشفقة على عباد الله أحق بالرعاية من الغيرة فى الله) يعنى ان الابقاء على النفوس المستحقة للقتل شرعا كالكفار والمشركين وغيرهم أحق بالرعاية لانها بنيان الرب من القتل غيرة فى الله أى فى حقه وفى دينه من ان يعبد غيره ويعصى مع ان الشرع حرض على الغزو فان استمالة الكفار والمحالفة معهم شفقة على خلق الله بنية حرمة من خلقه الله ورزقه ورجاء فى أن يدخلوا الاسلام خير من تدميرهم واهلاكهم كما فعل عليه السلام بالمؤلفة قلوبهم وغيرهم وقد يثيب الله على ذلك ولا يؤاخذ على

فاشفق الحق على عباده الذين وجب عليهم القتل فكيف على عباده الذين لم يجب عليهم القتل فاما لسان الذم على جهة الشرع فممدوح عند الله والمذموم على جهة الغرض مذموم عند الله بل هو مذموم عند صاحب الغرض لعدم موافقته لغرضه بالى

عدم الغيرة فان الغيرة لا أصل لها في الحقائق الثبوتية لانها من الغيرية ولا غير هناك (أراد داود عليه السلام بنيان بيت المقدس فبناه مرارا فكلما فرغ منه تهدم فشكى ذلك الى الله فاوحى الله اليه ان بيتي هذا لا يقوم على يدي من سفك الدماء فقال داود يارب ألم يكن ذلك في سبيلك قال بلى ولكنهم أليسوا عبادي قال يارب فاجعل بنيانه على يدي من هو مني فاوحى الله اليه ان ابنك سليمان يبنيه فالغرض من هذه الحكاية مراعاة هذه النشأة الانسانية وان اقامتها أولى من هدمها ألا ترى عدو الدين قد فرض الله فيهم الجزية والصلح ابقاء عليهم قال وان جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله ألا ترى من وجب عليه القصاص كيف شرع لولي الدم أخذ الدية أو العفو فان أبى فحينئذ يقتل ألا تراه سبحانه اذا كان أولياء الدم جماعة فرضي واحد بالدية أو عفا وباقي الاولياء لا يريدون الا القتل كيف يراعي من عفا ويرجح على من لم يعف فلا يقتل قصاصا ألا تراه عليه السلام يقول في صاحب النسعة ان قتله كان مثله ألا تراه تعالى يقول وجزاء سيئة سيئة مثلها فجعل القصاص سيئة أي يسوء ذلك الفعل مع كونه مشروعا فمن عفا وأصلح فاجره على الله لانه على صورته فمن عفا عنه ولم يقتله فاجره على من هو على صورته لانه أحق به اذ أنشأه له وما ظهر بالاسم الظاهر الا بوجوده) هذه الحكاية والادلة كلها أوردها لرجحان العفو على القتل لان الانسان خلق على صورة الله وقد أنشأه الله لاجله فالابقاء على صورة الله أولى وكيف لا يكون أولى وما ظهر الله بالاسم الظاهر الا بوجوده وأما النسعة فانها كانت لرجل وجد مقتولا فرأى وليه نسعته في يد رجل فاخذه بدم صاحبه فلما قصد قتله قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم ان قتله كان مثله في الظلم اذ لا يثبت القتل شرعا بمجرد حصول النسعة في يد آخر وكلاهما هادم بنيان الرب والنسعة حبل عريض كالحزام وقد يكون من السير أو القدم (فمن راعاه) أي الانسان (فانما يراعي الحق وما يذم الانسان لعينه وانما يذم الفعل منه وفعله ليس عينه وكلامنا في عينه ولا فعل الا لله ومع هذا ذم منها ما ذم وحمد ما حمد) اذا أضيف الفعل اليه (ولسان الذم على جهة الغرض مذموم عند الله) فان ذم الصورة الالهية راجع الى ذم فاعلها الظاهر فيها لغرض يعود الى نفس من لا يعلم انه ينفعه أو يضره فانه أراد أن ينفعه فضره (فلا مذموم الا ما ذمه الشرع فان ذم الشرع لحكمة يعلمه الله أو من أعلمه الله كما شرع القصاص للمصلحة ابقاء لهذا النوع وارداعا للمتعدي حدود الله فيه ولكم في القصاص حياة يا أولي الالباب وهم أهل لب الشيء الذين عثروا على سر النواميس الالهية والحكمية واذا علمت ان الله تعالى راعى هذه النشأة وراعى اقامتها فانت أولى بمراعاتها اذ لك بذلك السعادة فانه ما دام الانسان حيا يرجى له تحصيل صفة الكمال الذي خلق له ومن سعى في هدمه فقد سعى في منع وصوله لما خلق له وما أحسن ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ألا أنبئكم بما هو خير لكم وأفضل من أن تلقوا عدوكم فتضربوا رقابهم ويضربوا رقابكم ذكر الله) والسر في ذلك ان الغزو انما شرع لاعلاء كلمته وذكره ان كانت الدولة للمسلمين والغلبة للمجاهدين وان لم يكن كذلك وكان بالعكس كان فيه نقصان عبيد الله الذاكرين له وتفويت العلة

(ولابد في الانسان جزء يذكر به) اذ لولم يكن لعدم الانسان فيحفظ ذلك الجزء بذكر الله وجليسه (فيحفظ باقي الاجزاء) بسبب الجزء الذاكر والانسان ما دام ذاكرا للحق فهو حي محفوظ (بالعناية) الالهية فاذا جاء أجله نسي ذكر الله فطرأ عليه الموت بالي

الغائية فذكر الله تعالى مع الامن من المحذور وهو الفتنة وقتل أولياء الله أفضل من الجهاد الظاهر وان كان المقتول فى سبيل الله على أجر تام فذلك حظه بهدم أبنية الرحمن فى صورة الانسان (وذلك انه لا يعلم قدر هذه النشأة الانسانية الامن ذكر الله الذكر المطلوب منه فانه تعالى جليس من ذكره والجليس مشهود الذاكر ومتى لم يشاهد الذاكر الحق الذى هو جليسه فليس بذاكر فان ذكر الله سار فى جميع أجزاء العبد لامن ذكره بلسانه خاصة فان الحق لا يكون فى ذلك الوقت الا جليس اللسان خاصة فيراه اللسان من حيث لا يراه الانسان بما هو راء وهو البصر) الذكر المطلوب من العبد هو أن يذكر الله بلسانه مع نفى الخواطر وحديث النفس ومراقبة الحق بالقلب بان يكون بقلبه مع المذكور وبعقله متعقلا لمعنى الذكر وبسره فانيا فى المذكور عن الذكر وبروحه مشاهد اله فانه جليسه مشهود الذاكر فتى لم يشاهده فليس بذاكر اياه اذلو ذكره حق ذكره لرآه فان الذاكر بالحقيقة يفنى عن سوى المذكور حتى عن الذكر بالمذكور وعن نفسه فان نفسه من جملة السوى فيكون الذاكر هو المذكور فيحييه الله به حياة طيبة نورية بالبقاء بعد الفناء فيه فهنا أفيها العيش مع الله بالله معية لا بالمقارنة فيشهد به فى كل ما يشهده وذلك معنى سريان ذكر الله فى جميع العبد حتى أفناه عنه وأحياه به وان لم يكن ذكره الا بلسانه فالذاكر ذلك الجزء منه الذى هو اللسان فلا يكون الحق الا جليس اللسان لا جليسه اذلم يذكره بجوامع أجزاء وجوده فيراه اللسان ويختص اللسان بحظ الانسان (فافهم هذا السر فى ذكر الغافلين فالذاكر من الغافل حاضر بلاشك والمذكور جليسه فهو يشاهده والغافل من حيث غفلته ليس بذاكر فما هو جليس الغافل فان الانسان كثير ما هو أحدى العين والحق احدى العين كثير بالاسماء الالهية كما ان الانسان كثير بالاجزاء وما يلزم من ذكر جزء ما ذكر جزء آخر فالحق جليس الجزء الذاكر منه والآخر متصف بالغفلة عن الذكر ولا بد أن يكون فى الانسان جزء يذكر به فيكون الحق جليس ذلك الجزء فيحفظ باقى الاجزاء بالعناية) هذا حال من يذكره ببعض أجزائه ويغفل عنه ببعضها فيكون الحق جليس ذلك الجزء مجالسة تمثيلية فانه يعتقد كون الحق جليس الذاكر فاذا ذكره بجزء كان ذلك الجزء مختصا بمجالسته دون مالم يشتغل بذكره من الاجزاء وكذلك شهوده وقد يختلف الذكر والشهود بحسب الاجزاء فان ذكر القلب وشهوده جليسه بفضل كثيرا ذكر اللسان ومجالسته فاذا خشع القلب خشع جميع الجوارح بتبعيته كما قال عليه السلام فيمن لعب بلحيته فى الصلاة لو خشع قلبه لخشع جوارحه بخلاف سائر الاجزاء فان اللسان قد يذكر ويغفل عن الذكر سائر الاجزاء فاذا سرى الذكر فى جميع أجزاء العبد وخشع العبد لربه بالكلية كان الحق اذا جليسه بشهادة الله ورسوله ولا بد أن يذكر بجزء ما فيكون الحق جليس ذلك الجزء فيحفظ باقى الاجزاء بحكم العناية أى العلم باتصاله ببعض الوجوه (وما يتولى الحق هدم هذه النشأة بالمسمى موتا فليس باعدام وانما هو تفريق فيأخذه اليه وليس المراد الا أن يأخذه الحق اليه واليه يرجع الامر كله فاذا أخذه اليه سوى له مركبا غير هذا المركب من جنس الدار التى ينتقل اليها وهى دار البقاء لوجود الاعتدال فلا يموت أبدا أى لا تفترق أجزاؤه) يعنى ليس الموت

(واليه يرجع الامر كله) وموت الانسان بسبب رجوعه الى الله تعالى فما فعل الله الانسان الا باحسن الامور ولما اتجه ان يقال ان هذا لا يصدق فى حق أهل النار لان النصوص تدل على تفرق أجزائهم أجاب عنه بقوله (وأما أهل النار بالى

اعداماواعاهوتفريق الاجزاء المجتمعة فيقبض روحه وحقيقته اليه وتفرق الاجزاء العنصرية فيجمع الله كلا الى أصله واليه يرجع الامر كله فاذاقبضه اجتمع اليه قواه الروحانية فسوى له مركبا فعاليا وصورة جسدانية مثالية غيرهذا المركب الذى فارقه فان كان من أرباب من تفتح له السموات خالط الملأ الاعلى وأرواح القدسيين كماقال أرواح الشهداء فى قناديل معلقة تحت العرش وفى حديث آخر فى حواصل طيور خضرهى الاجرام السماوية وان لم يكن من جملة من تفتح له أبواب السماء ولا يستطيع أن ينفذ من اقطار السموات كماقال لا تنفذون الا بسلطان فلابد من مركب من جنس الدار التى ينتقل اليها من عودات وتعلقات بصور مناسبة لقواه وحقائقه وصفاته الراسخة فيه وأخلاقه ومن اقامة الدار التى انتقل منها الهامدة الى مساعدة الطالع الالهى الاسمائى الذى هوطالع طالعه المولدى بعدر بوبية أسمائية من سدنة الاسم العدل فتسبقه الرحمة وتناله فى الغايه ان قدرله الواقى من هذه الاطوار أن يفتح له أبواب السماء بمفاتيح الامر فيسوى الله له هيكلا روحانيا نوريا مناسبا لهيأته الهيئة النورية فى دار البقاء لوجود الاعتدال المقتضى لدوام الاتصال فلايموت أبدا ولا تفترق أجزاؤه كماقال تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ومن جملة العودات قوله فالتقمه الحوت وهو مليم (وأما أهل النار فمآلهم الى النعيم ولكن فى النار اذلابد لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب أن تكون بردا وسلاما على من فيها بحكم الرحمة السابقة) على ماتقدم (وهذا نعيمهم فنعيم أهل النار بعد استيفاء الحقوق نعيم خليل الله حين ألقى فى النار فانه عليه السلام تعذب برؤيتها وبما تعود فى علمه وتقرر من انها صورة تؤلم من جاورها من الحيوان وماعلم مرادالله فيها ومنها فى حقه) قبل الالقاء عنده (فبعد وجود هذه الآلام وجد بردا وسلاما مع شهود الصورة الكونية فى حقه وهى نار فى عيون الناس فالشئ الواحد يتنوع فى عيون الناظرين هكذا هو التجلى الالهى فان شئت قلت ان الله تجلى مثل هذا الامر وان شئت قلت ان العالم فى النظر اليه وفيه مثل الحق فى التجلى فيتنوع فى عين الناظر بحسب مزاج الناظر ويتنوع مزاج الناظر لتنوع التجلى وكل هذا سائغ فى الحقائق) يعنى ان ابراهيم عليه السلام وجد النار برداوسلاما مع شهود الصورة النارية فانها نار فى أعين الناظرين فان الشئ الواحد يتنوع بحسب أحوال الناظرين وكذلك يكون التجلى الالهى أى يختلف باختلاف الناظرين فان شئت قلت ان الله تعالى تجلى مثل هذا الامر أى تجلى تجليا واحدا يتنوع بحسب تنوع أحوال الناظر وان شئت قلت ان العالم فى النظر اليه مثل الحق فى التجلى أى العالم بفتح اللام فى نظر الناظرين اليه وفيه كالحق فى تجليه يراه الناظر اليه بحسب مزاجه على صورة غير مايراه الآخر عليها كمان المحرور يرى الهواء نارا والمبرود يراه زمهريرا واما فى حق التجلى الالهى فالمراد بمزاج الناظر حاله وهيأته الروحانية لا مزاجه الجسمانى فان لصاحب الكشف أجزاء لا يختلف التجلى باختلافها وان لمزاج البدن أيضا مدخلا فى ذلك من وجه فتارة يتنوع التجلى الواحد باختلاف حال الناظر وتارة يتنوع الناظر لتنوع التجلى على ماذكرا ذالمظهر الذى غلب عليه أحكام الكثرة يتنوع التجلى الالهى الواحد فيه بحسب أحواله

مع ابراهيم أحد من الناس لجاز احراقه مع كونه فى حق ابراهيم بردا وسلاما فكان حال أهل النار حال ابراهيم فى انه تعذب برؤيتها مع انه لايخلو فى تلك الحالة عن الراحة الروحانية (مثل الحق فى التجلى) أى العالم يتنوع فى مرآة وجود الحق كما يتنوع الحق فى مرآة العالم اه بالى

فينصبغ التجلي بحكم المظهر وأما اذا كان الغالب على المظهر حكم الوحدة وهو قلب العبد الكامل المجرد المنسلخ عن أحكام الكثرة فانه يتنوع بحسب تنوع التجلي فان هذا القلب مع تقلب الحق في تجلياته والحق يقلب قلبه فانه يقلب القلوب وكلا الامرين سائغ هذا في الكامل وليس ذلك في غيره (فلو ان المقتول أو الميت أي ميت كان أو أي مقتول كان اذا مات أو قتل لا يرجع الى الله لم يقض الله بموت أحد ولا شرع قتله فالكل في قبضته فلا فقدان في حقه فشرع القتل وحكم بالموت لعلمه بان عبده لا يفوته فهو راجع اليه) يعني لولا ان العبد بعد موته كان باقيا على عبوديته ومربوبيته لربه لم يحكم بموته وقتله فان ربوبيته موقوفة على مربوبية هذا العبد فلا يفوته ولا يقبل الانفكاك عنه أصلا بل دائما في قبضة القابض الباطن فنقله من نشأة الى نشأة أخرى ومن موطن الى موطن هو به أولى فهو يقبضه عن ظهور وتجل ويبسطه في نور وتجل آخر أعلى وأجل كما قال لنبيه عليه السلام وللآخرة خير لك من الاولى فهو معه أينما كان (على ان في قوله واليه يرجع الامر كله أي فيه يقع التصرف وهو المتصرف فما خرج عنه شيء لم يكن عينه بل هويته عين ذلك الشيء وهو الذي يعطيه الكشف في قوله واليه يرجع الامر كله) اسم ان محذوف لدلالة فما خرج عنه شيء لم يكن عينه عليه أي فهو راجع اليه مع ان في قوله واليه يرجع الامر كله ايذانا بان كل شيء عينه لان لفظ الرجوع يدل على انه الاصل الذي منه كل شيء بدا فيعيده فلا يقع التصرف الا منه فيه فهو المتصرف بابدائه عن نفسه ورجع اليه فهو عين ذلك الشيء بتجليه في صورته عينا وعلما ووجودا فهويته هي عين ذلك الشيء اذ الذي يعطيه الكشف هو ان الذات الاحدية تجلى في صور الاعيان وهي عين علمه بذاته ليست أمورا زائدة على الوجود لانها صور معلوماته وشؤونه الذاتيه منه بوجوده مع ثبوتها في علمه واليه عادت بقبضه اليه كما قال ثم قبضناه الينا قبضا يسيرا أي لم يلبث ان يبسط

(فص حكمة غيبية في كلمة أيوبية)

انما خصت الكلمة الايوبية بالحكمة الغيبية لكون أحواله عليه السلام باسرها من ابتداء حاله وزمان ابتلائه وبعد كشف بلائه الى انتهاء كلامه غيبية لان الله تعالى أعطاه من الغيب بلا كسب مالم يعط أحدا من المال والبنين والزرع والخول والعبيد ثم ابتلاه من الغيب ببلايا في نفسه وماله وأهله وولده ولم يبتل بمثلها أحدا ورزقه الله صبرا جميلا وافرا بلا شكوى الى أحد في مدة لم يرزق مثله أحدا ولما بلغ الابتلاء غايته وتناهى الصبر نهايته ولم يجزع قط ولم يشك الى أحد ولم يترك من أعماله وطاعته وأذكاره وأنواع شكره شيأ نادى ربه أني مسني الشيطان بنصب وعذاب فكشف عنه ما به من ضر ووهب له أهله ومثلهم معهم رحمة من عنده وخزانة غيبه وأظهر له من غيب الارض مغتسلا باردا وشرابا وكل ذلك كان من قوة ايمانه بالغيب وثقته بما ادخر الله له في الغيب فكان أمره كله من الغيب (اعلم ان سر الحياة سرى في الماء فهو أصل العناصر والاركان ولذا

ولو قضى بلا رجوع لوقع موت العبد بلا حكمة مع ان وجوده راج ومراعى عند الله وذلك محال على الله قوله (وهو أصل العناصر والاركان) الباقية فالحياة صفة من صفات الله حقيقة واحدة كلية شاملة على جميع الموجودات لكن تظهر في بعضها في العموم والخصوص وفي بعضها في الخصوص وسرها هو الهوية الالهية الظاهرة بصورة الحياتية فاول ما ظهرت به الهوية الالهية الحياة لذلك تقدمت على باقي الصفات تقدما ذاتيا وأول ما ظهرت به الحياة الماء لذلك كان أول كل شيء وأصله (ولذلك) أي لاجل سريان سر

جعل الله من الماء كل شئ حي وما ثم شئ الا وهو حي فانه ما ثم من شئ الا وهو يسبح بحمده ولكن لا يفقه تسبيحه الا بكشف الهي ولا يسبح الا حي فكل شئ حي فكل شئ من الماء أصله) اعلم ان الحياة اذا تمثلت وتجسدت ظهرت بصورة الماء وكذلك العلم الذي هو الحياة الحقيقية وهو معنى قوله سر الحياة سرى في الماء ولما كان أصل الكل الحياة والعلم والماء صورتهما جعل أصل النار الماء فان الحياة التي هي عين الذات الاحدية تمثلت بصورة الارواح ثم نزلت الى صور الطبائع ثم تمثلت بصور العناصر فثبت ان من الماء الذي هو صورة الحياة كل شئ حي وانه لا شئ الا وهو حي كما ذكر فلا شئ الا وأصله من الماء (ألا ترى العرش كيف كان على الماء لانه منه تكون) المراد بالعرش العرش الجسماني أي الفلك الاطلس وانما تكون من الماء لان الله تعالى خلق أول ما خلق درة بيضاء فنظر اليها بعين الجلال فذابت حياء فصار نصفها ماء ونصفها نارا فكان عرشه على ذلك الماء فالدرة هي العقل الاول الذي تكون منه جميع الاكوان والنظر اليه بعين الجلال احتجاب الحق تعالى بتعينه فان نظر الجمال تجلي الوجه الالهي بنوره ونظر الجلال تستره بغيره وذوبانه تلاشيه بماهيته الامكانية العدمية وتكون الاشياء منه فانه كالهيولى لجميع الممكنات والنصف الناري تكون الارواح منه بالتعينات النورية ألا ترى كيف سمي روح القدس عند اتصال موسى به نارا حيث قال بورك من في النار ومن حولها وقال آنس من جانب الطور نارا والنصف المائي تكون الاجسام منه فان الهيولى هو البحر المسجور أي المملوء بالصور فانها ماء كلها فكان العرش على ذلك الماء ولما كان العقل الاول الذي هو أصل الكل عين الحياة ومثالها صح ان أصل الكل الماء حتى الهيولى والنار (فطفى عليه) أي ظهرت صورة العرش على ماء الهيولى فان كل ما طفى على الماء ظهره وبطن الماء تحته وكذا بطن الهيولى بظهور صورة الاجسام فيها (فهو يحفظه من تحته) أي الهيولى يحفظ الصورة العرشية من تحته (كما ان الانسان خلقه الله عبدا فتكبر على ربه وعلا عليه فهو سبحانه مع هذا يحفظه من تحته بالنظر الى علو هذا العبد الجاهل بنفسه) وفي نسخة بربه وكلاهما يستقيم لان الجاهل بنفسه جاهل بربه وبالعكس وانما خلق الانسان عبدا لانه مقيد في تعينه وليست حقيقة العبد الا صورة تعين الوجود للحق المتجلي فيه والتعين لابد ان يعلو المتعين به المستور فيه والا لانعدم اذ لا تحقق للمتعين بدون المتعين به فانه بلا هو هالك فالحق يحفظ العبد من تحته (وهو قوله عليه السلام لو دليتم بحبل لهبط على الله فاشار الى أن نسبة التحت اليه كما ان نسبة الفوق اليه في قوله يخافون ربهم من فوقهم وقوله وهو القاهر فوق عباده فله الفوق وله التحت ولهذا ما ظهرت الجهات الست الا بالنسبة الى الانسان وهو على صورة الرحمن) لما كانت نسبة الفوق والتحت اليه سواء فحفظه لعبده من تحته لا ينافي فوقيته فانه باحاطته فوقه وتحته وكونه على صورة الرحمن احاطته بجميع الاسماء فان الرحمن في جميع الجهات المتقابلة لاشتماله على جميع

الحياة في الماء (جعل الله من كل شئ حي) كالحيوانات فانها خلقت من نطفة الامهات والآباء وهي الماء وكالنبات فانها لا تنبت الا بالماء اه بالي

(فهو يحفظه من تحته) أي الماء يحفظ العرش من تحته فاذا كان أصلا للعرش كان أصلا لكل ما أحاط به العرش فكل شئ أصله الماء اه بالي

من حيث انه مخلوق على الصورة وهو الجاهل بنفسه لانه لو عرف نفسه عرف ربه ولو عرفه بما كبر وما اعتلى

الاسمـاء المتقابلة وما فى كما نسبة زائدة كقوله فبما رحمة من الله (ولا مطعم الا الله وقد قال فى حق طائفة ولو أنهـم أقاموا التوراة والانجيل ثم نـكر وعمم فقال وما أنزل اليهم من ربهم فدخل فى قوله وما أنزل اليهم من ربهم كل حكم منزل على لسان رسول أو ملهم لاكلوا من فوقهم وهو المطعم من الفوقية التى نسبت اليـه ومن تحت أرجلهم وهو المطعم من التحتية التى نسبها الى نفسـه على لسان رسوله المترجم عنه عليه السلام) هـذا بيان الاحاطة وحفظه للعبد من جميع الجهات فان الاحاطة والحفظ من الصفات الرحمانية ومن الحفظ الاطعام فانه من الامداد الرحمـانيـة التى لو انقطعت لهلك العبـد وقد قال الله تعالى لاكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهـم أى لو أقاموا ما فى الـكتب الالهية وهيؤوا الاستعداد لاطعمناهم من جميع الجهات والتحتية التى نسبها الى نفسـه على لسان رسوله وهو قوله لو دليتم بحبـل لهبط على الله (فلو لم يكن العرش عـلى المـاء ما انحفظ وجوده فانه بالحياة ينحفظ وجود الحى ألا ترى الحى اذا مات الموت العرفى تنحل أجزاء نظامه وتنعدم قواه عن ذلك النظم الخاص) يعنى اذا عدم الحى الحياة التى الماء صورتها انحلت أجزاء نظامـه وذلك لان الحرارة الغريزية التى بها حياة الحى انما تنحفظ بالرطوبة الغريزية فحياة الحرارة أيضا بالرطوبة وهى صورة المـاء فبفقدانه وجود الموت الذى هو افتراق أجزاء الانسان وهـذه مقدمات مهدها البيان حال أيوب عليه السـلام ثم عدل الى قوله (قال الله تعالى لايوب اركض برجلك هذا مغتسل بارد يعنى لمـا كان عليـه من افراط حرارة الالم فسكنه ببرد المـاء ولهذا كان الطب النقص من الزوائد والزيادة فى الناقص) يعنى طبـه الله تعالى بنقص حرارة الالم وزيادة البرد والسـلام منها فان الالام كانت نارا أوقدها الشيطان سبع سنين فى أعضاء أيوب عليـه السـلام فشفاه الله منها بهـذا الطب الالهى (والمقصود طلب الاعتدال ولا سبيل اليـه الا أنه يقاربه) ولا سبيل الى الاعتـدال الحقيقى فانه لا يوجد فى هـذا العالم كما بين فى الحـكمة الا ان الاعتـدال الانسانى يقاربه (وانمـا قلنا ولا سبيل اليـه أعنى الاعتدال من أجـل ان الحقائق والشـهود تعطى التـكوين مع الانفاس عـلى الدوام ولا يكون التـكوين الا عن ميـل يسمى فى الطبيعة انحرافا أو تعفينا وفى الحق ارادة وهى ميل الى المراد الخاص دون غيره والاعتـدال يؤذن بالسواء فى الجميع وهـذا ليس بواقع) أى ولا سبيل الى الاعتـدال فى عالم الـكون والحضرة الاسمـائية دون الذات الالهية فان التعين واللاتعين والجمع بين المتنافيين والنسبة الى الاسمـاء المتقابلة فى الحضرة الاحـدية سواء واما فى حضرة التـكوين فلا فان الشـهود يحكم بالتـكوين وتجديد الخلق مع الانفاس دائمـا ولا يمكن التـكوين الا عند الانعدام والا لا يسمى تـكوينا فان تحصـيل الحاصل محال فيدوم الانعـدام فى الخلق وذلك عن ميـل فى الطبيعـة يسمى انحرافا أو تعفينا والتجديد عن الحق وذلك عن ميـل للحق يسمى فى حقه ارادة وهى ميـل الى المراد الخاص

(على لسان رسول الله) ولم يوجد ذلك الحكم نسخا أو انباتا فى التوراة والانجيل والا لـكان منهـما كسائر الاحكام الموجودة ويدل عليه قوله (أو ملهم) من ربهم على قلوبهم والمقصود تعميم الحكم بما لا يدخل فيهما (لاكلوا) من المعارف الالهيـة وهى الارزاق الروحانية (من جهة فوقهم) المعنوى كما أكلوا الرزق الصورى بسبب المطر فعلى أى حال (وهو المطعم من الفوقية التى نسبت اليه و) لاكلوا الرزق المعنوى (من تحت أرجلهم) بالسلوك والمجاهدات كما أكلوا الرزق الصورى من أنواع الفواكه من الارض التى تحت ارجلهم اه بالى

والاعتدال يؤذن بالسواء وهذا ليس بواقع في الحضرتين المذكورتين وتنفرد به الذات الالهية بالنسبة الى الجمعية الواحدية دون الربوبية يعني نسبة الذات الى الصفات وهي نسبة الاحدية الى الواحدية وأما في نسبة الالهية الى الربوبية فلابد من الميل دائما (فلهذا امتنعنا من حكم الاعتدال) أي في هذا العالم (وقد ورد في العلم الالهي النبوي اتصاف الحق بالرضى والغضب وبالصفات) أي المتقابلة (والرضى مزيل الغضب والغضب مزيل الرضا عن المرضى عنه والاعتدال ان يتساوى الرضا والغضب فما غضب الغاضب على من غضب عليه وهو عنه راض فقد اتصف باحد الحكمين في حقه وهو ميل وما رضى الحق عمن رضي عنه وهو غاضب عليه فقد اتصف باحد الحكمين في حقه وهو ميل) زوال الغضب عند اتصاف الحق بالرضا وزوال الرضا عند اتصافه بالغضب انما هو بالنسبة الى مغضوب عليه أو مرضي عنه معينين وأما بالنسبة الى الغضب الكلي القهري الجلالي والرضا الكلي اللطفي الجمالي فلا يزول اتصافه بهما من حيث كونه الها وربا مطلقا وكذلك من حيث غناه الذاتي فانه من حيث كونه غنيا عن العالمين لا يتصف بشئ منهما فظهر ان الميل والانحراف ليس الا من قبل القابل والربوبية المحضة المقيدة بمربوب معين لظهور حكم الرضا والغضب في القابل وعدم ظهوره في غير القابل واما باعتبار حقيقتي الرضا والغضب الكليين أحكامهما أبدا سرمدا في المرضي عنهم والمغضوب عليهم من العالمين فهما ثابتان لله تعالى رب العالمين على السواء فلا يتصف باحدهما بدون الآخر الا ان حكم سبق الرحمة الغضب أمر ذاتي دائم لا يزال ولا يتغير (وانما قلنا هذا من أجل من يرى ان أهل النار لا يزال غضب الله عليهم دائما أبدا في زعمه فما لهم حكم الرضا من الله فصح المقصود فان كان كما قلنا مآل أهل النار الى ازالة الآلام وان سكنوا النار فذلك رضى فزال الغضب لزوال الآلام اذ عين الالم عين الغضب ان فهمت) انما قلنا ان الاتصاف باحد الحكمين دون الآخر لانه لم ير ان غضب الله على أهل النار لا يزول أبدا ولا يكون لهم حكم الرضا قط فان كان كما زعموا فالمقصود حاصل وان كان كما قلنا مآلهم الى زوال الآلام مع كونهم في النار فذلك عين الرضا لزوال الغضب بزوال الالم (فمن غضب فقد تأذى فلا يسعى في انتقام المغضوب عليه بايلامه الا ليجد الغاضب الراحة بذلك فينتقل الالم الذي كان عنده الى المغضوب عليه والحق اذا أفردته عن العالم يتعالى علوا كبيرا عن هذه الصفة) على هذا الحد أي الالم وفي بعض النسخ على هذا الحد من متن الكتاب (واذا كان الحق هوية العالم فما ظهرت الاحكام كلها الا فيه ومنه وهو قوله واليه يرجع الامر كله حقيقة وكشفا فاعبده وتوكل عليه حجابا وسترا فليس في الامكان أبدع من هذا العالم لانه على صورة الرحمن أوجده الله أي ظهر وجوده تعالى بظهور العالم كما ظهر الانسان بوجود الصورة الطبيعية فنحن صورته الظاهرة وهويته روح هذه الصورة المدبرة لها فما كان التدبير الا فيه كما لم يكن الا منه

(اذ عين الالم عين الغضب ان فهمت) تصريح منه بان الوجوه المذكورة في اثبات حكم الرضى والرحمة تدل على جواز وقوع ذلك الحكم لهم فلا يقطع أن يكون العذاب دائما لهم فتؤدي أدلته الى التوقف فمذهبه التوقف في مثل هذه المسئلة كما بيناه من قبل اهـ بالي

(فاذا كان الحق هوية العالم) أي اذا نظرته من حيث أسماؤه وصفاته كان مرآة للعالم (فما ظهرت الاحكام كلها الا فيه وبه) مع انه تعالى منزه عن الانفعال والتأثر بالاحكام كظهور أحكام الرائي في المرآة فان صورة المتألم في المرآة لا تتألم بما يتألم الرائي أو نقول (اذا كان الحق هوية العالم) ففي حق كل فرد من

فهو الاول بالمعنى والآخر بالصورة وهو الظاهر بتغير الاحكام والاحوال والباطن بالتدبير وهو بكل شئ عليم فهو على كل شئ شهيد ليعلم عن شهود لا عن فكر فكذلك علم الاذواق لا عن فكر وهو العلم الصحيح وماعداه فحدس وتخمين وليس بعلم أصلا) قدمر أن الحق عين كل شئ فاذا كان عين هوية العالم أى حقيقته فالاحكام الظاهرة فى العالم ليست الا فى الله وهى من الله وهو معنى قوله واليه يرجع الامر كله حقيقة وكشفا فانه تعالى باعتبار التجلى الذاتى الغيبى يسمى هو وذلك التجلى هو الصورة بصور أعيان العالم فكان هوية العالم وهوية كل جزء حجابه وستره ليتوكل عليه فانه به موجود وهو الفاعل فيه لا فعل للحجاب والحجاب الذى هو العبد صورة أنية ربه والرب هويته وهو معنى قوله فليس فى الامكان أبدع من هذا العالم لان العبد صورة العالم والعالم صورة الرحمن ومعنى أوجده الله ظهر بصورته وشبه ظهور وجوده تعالى بظهور العالم بظهور حقيقة الانسان بوجود صورته الطبيعية أى بدنه ثم قال فنحن أى نحن مع جميع العالم صورة الحق الظاهرة وهوية الحق روح هذه الصورة المدبر لها والباقى ظاهر مما ذكر (ثم كان لايوب ذلك الماء شرابا بازالة ألم العطش الذى هو من النصب والعذاب الذى به مسه الشيطان أى البعد عن الحقائق أن يدركها على ماهى عليه فيكون بادراكها فى محل القرب فكل مشهود قريب من العين ولو كان بعيدا بالمسافة فان البصر يتصل به من حيث شهوده ولولا ذلك لم يشهده أو يتصل المشهود بالبصر كيف كان فهو قريب بين البصر والمبصر) سمى الشيطان شيطانا لبعده عن الحق والحقائق من شطن شطونا اذا بعد وقيل من شاط اذا نفر فهو فيعال أو فعلان بمعنى المبالغة أى البعيدة فى الغاية ولهذا أطلق الشيخ رضى الله عنه تسميته بالمصدر للمبالغة كقولهم رجل عدل والمراد الذى هو فى غاية البعد عن ادراك الحقائق على ماهى عليه واذا كان كذلك فهو فى غاية البعد عن الحق لان المدرك للحقائق على ماهى عليه يكون بادراكها فى محل القرب ألا ترى أن المشهود قريب من العين ولو كان بعيدا بالمسافة لان البصر يتصل به على مذهب خروج الشعاع أو يتصل المشهود بالبصر على مذهب الانطباع فانه ليس هذا موضع تحقيقه وكيف كان فالمشهود قريب بين البصر والمبصر وانما كان الشيطان لا يدركها على ماهى عليه لكونه على صورة الانحراف العينى أى جبلت عينه على الانحراف والميل عن العالم العقلى الى العالم السفلى ولهذا كان من الجن (ولهذا كنى أيوب فى المس فاضافه الى الشيطان مع قرب المس فقال البعيد منى قريب لحكمه فىّ) أى ولان الشيطان بعيد عن محل القرب كنى فى المس أى أوقعه على كناية المتكلم مضافا الى الشيطان فقال انى مسنى الشيطان بنصب وعذاب أى خصنى البعيد بالمس الذى هو غاية القرب لحكمه فىّ بالضر الذى هو النصب والعذاب شكى الى الله من غلبة حجابية تعينه والالم

العالم هوية من الحق مختصة به يظهر جميع أحكامه فى الهوية المختصة به وهو الحق الخلق وهو العبد فالمتألم هو الحق الخلق لا الحق الخالق فلا يستريح الحق الخالق باستراحة المخلوق ولا يتألم بتألمه فهوية العالم هو الحق المخلوق لا الحق الخالق فالانسان من حيث تحققه بالصفات الالهية من الحياة والقدرة وغيرها يقال له حق ومن حيث امكانه وتحققه بالصفات الكونية عبد وخلق والله من حيث تحققه بالصفات اللائقة بشأنه حق ومن حيث وجوبه الذاتى خالق وموجد فقد جرى اصطلاحهم على ذلك اه بالى

ولهذا أى ولاجل كون الشهود قربا بالبصر وهو الحجاب الذى عشى عين قلبه فالشيطان يقرب منه بسبب هذا المعنى فطلب من الله ازالة الحجاب عنه خوفا عن تصرف الشيطان فيه اه بالى

يكن للانحراف فيه حكم فان الشيطان الذى هو العين المنفردة بالانحراف والبعد انما حكم على نفسه بالانحراف عن الاعتدال لاحتجابه بتعينه عليه فان قرب البعيد منه انما يكون لبعده ولهذا قال (وقد علمت ان القرب والبعد أمران اضافيان فهما نسبتان لا وجود لهما فى العين مع ثبوت أحكامهما فى البعيد والقريب) فانهما مع كونهما معدومين فى الاعيان يحكمان على الموجودات العينية بمعناهما ألا ترى أن الشيطان فى عين القرب لوجوده بالحق بعيد عن الله لانحرافه العينى فقربه من أيوب نفس كونه بعيدا منحرفا عن الاعتدال فحكم على أيوب فى عين القرب منه بالبعد عن الحق والانحراف عن الاعتدال (واعلم أن سر الله فى أيوب الذى جعله عبرة لنا لو كتابا مسطورا حاليا تقرؤه هذه الامة المحمدية لتعلم ما فيه فتلحق بصاحبه تشريفا لها فاثنى الله عليه أى على أيوب بالصبر مع دعائه فى رفع الضر عنه فعلمنا ان العبد اذا دعا الله فى كشف الضر عنه لا يقدح فى صبره وانه صابر وانه نعم العبد كما قال نعم العبد انه أواب أى رجاع الى الله لا الى الاسباب والحق يفعل عند ذلك بالسبب لان العبد يستند اليه اذ الاسباب المزيلة لامر ما كثيرة والمسبب واحد العين فرجوع العبد الى الواحد العين المزيل بالسبب ذلك الالم أولى من الرجوع الى سبب خاص ربما لا يوافق ذلك علم الله فيه فيقول ان الله لم يستجب لى وهو مادعاه وانما جنح الى سبب خاص لم يقتضه الزمان ولا الوقت فعمل أيوب بحكمة الله اذ كان نبيا لما علم ان الصبر الذى هو حبس النفس عن الشكوى عند الطائفة) أى المتقدمين من الشرقيين من أهل التصوف القائلين بان الصبر هو حبس النفس عن الشكوى مطلقا (وليس ذلك بحد الصبر عندنا وانما حده حبس النفس عن الشكوى لغير الله لا الى الله فحجب الطائفة نظرهم فى ان الشاكى يقدح بالشكوى فى الرضا بالقضاء وليس كذلك فان الرضا بالقضاء لا يقدح فيه الشكوى الى الله ولا الى غيره وانما يقدح فى الرضا بالمقضى ونحن ما خوطبنا بالرضا بالمقضى والضر هو المقضى ما هو عين القضاء) اذ المقضى به أمر يقتضيه عين المقضى وحاله واستعداده والقضاء حكم الله بذلك وهما متغايران فلا يلزم من الرضا بحكم الله الرضا بالمحكوم به فانه مقتضى حقيقة العبد المقضى عليه لا مقتضى حكم الله (وعلم أيوب أن فى حبس النفس عن الشكوى الى الله فى رفع الضر مقاومة القهر الالهى وهو جهل بالشخص اذا ابتلاه الله بما تتألم منه نفسه فلا يدعو الله فى ازالة ذلك الامر المؤلم بل ينبغى له عند المحقق أن يتضرع ويسأل الله فى ازالة ذلك عنه فان ذلك ازالة عن جناب الله عند العارف صاحب الكشف فان الله قد وصف نفسه بانه يؤذى فقال ان الذين يؤذون الله ورسوله وأى أذى أعظم من أن يبتليك الله ببلاء عند غفلتك عنه أو عن مقام الهى لا تعلمه لترجع اليه بالشكوى فيرفعه

ولماذكر ان البعد وقربه من أيوب حكما وأثرا فيه كان محلا لان يقال البعد والقرب أمران اعتباريان لا وجود لهما فى الخارج فكيف يكون لهما أثر وحكم فى الموجودات الخارجية دفع ذلك بقوله وقد علمت أن القرب والبعد أمران اضافيان اه بالى

وهو مادعاه أى والحال ان العبد لم يدع فافترى على الله وعلى نفسه وهو لا يشعر بذلك وأساء الادب اه بالى

اذ المقضى هو المحكوم به والقضاء حكم الله فظهر ان الصبر أخص مطلقا من الرضا اه بالى

فان الرسول وجه خاص من الوجوه الالهية فمن يؤذيه فقد آذى الله والله منزه عن التألم لكن لما كان غاية كراهة عنده وصف نفسه بما يتأذى به عبده اه بالى

لا تعلمه أنت أى ان ابتلاءك أعظم أذى للحق فانه يتأذى بما تتأذى به أى لا يرضى الحق أن يتأذى عباده

عنك فيصح الافتقار الذى هو حقيقتك) باعتبار التعين الذى أنت به عبد (فيرتفع عن الحق الاذى لسؤالك اياه فى دفعه عنك اذ أنت صورته الظاهرة كما جاع بعض العارفين فبكى فقال له فى ذلك من لاذوق له فى هذا الفن معاتباله فقال العارف انما جوعنى لابكى يقول انما ابتلانى بالضر لاسأله فى رفعه عنى وذلك لايقدح فى كونى صابرا فعلمنا أن الصبر انما هو حبس النفس عن الشكوى لغير الله وأعنى بالغير وجها خاصا من وجوه الله وقد عين الحق وجها خاصا من وجوه الله وهو المسمى وجه الهوية فيدعوه من ذلك الوجه فى رفع الضرعنه لامن الوجوه الاخر المسماة أسبابا وليست الاهو من حيث تفصيل الامر فى نفسه) فقد مرأن الله تعالى فى كل تعين وجها خاصا فالهوية المتعينة بذلك التعين هى السبب وغير العارف انما يتوجه الى جنابية التعين لاحتجابه و يدعوله لدفع الضر وكل متعين وجه من وجوه الله وسبب من الاسباب وهو وان كان حقالكنه من حيث تعينه وجه وسبب وغير لانه أعرض فى التوجه اليه عن الوجوه الاخر وقد يكون رافع الضر من جلتها فالذى يوجه اليه ليس الاهو من حيث التفصيل لانه من حيث أحدية الجمع هو هو فهو لاهو من حيث الخصوصية فالاواب هو الرجاع الى الهوية الالهية المطلقة الجامعة المحيطة بجميع الهويات المتعينة فلايوجه وجهه الاالى السيد الصمد المطلق الذى توجه الوجوه كلها واستندت الاسباب جميعا اليه ولايتقيد بوجه خاص فقد لايجيبك فيه لعلمه ان ماتسأله فى وجه آخر فاذا سألت حضرة جمع جميع الوجوه ووجهت وجهك نحو الاحد الصمد والوجه المطلق فقد أصبت (فالعارف لايحجبه سؤاله هوية الحق فى رفع الضرعنه عن أن تكون جميع الاسباب عينه من حيثية خاصة وهذا لايلزم طريقته الا الادباء من عباد الله الامناء على أسرار الله فان لله أمناء لايعرفهم الا الله و يعرف بعضهم بعضا وقد نصحناك فاعمل واياه سبحانه فاسأل) الهوية الحقانية التى سألها العارف هى التى عينها الساعى بالخصوصية الالهية ولايحجب العارف بسؤال الخصوصية الالهية عن أن تكون هى جميع الاسباب وجميع الاسباب عينها ولا يلزم طريقة الخصوصية الالهية الا الادباء من عباد الله الامناء على أسراره فعليك بالسؤال من ذلك الوجه فى كل قليل وكثير وبالجزم بالاجابة ايمانا وتصديقا فان الله يقول ادعونى أستجب لكم ومنه التوفيق

(فص حكمة جلالية فى كلمة يحياوية)

انما خصت الكلمة اليحيوية بالحكمة الجلالية لان الغالب على حاله أحكام الجلال من القبض والخشية والحزن والبكاء والجد والجهد فى العمل والهيبة والرقة والخشوع فى القلب فسر به من حضرة ذى الجلال فكان دائما تحت القهر وقد خدت الدموع فى خده أخاديد من كثرة البكاء وكان لايضحك الاماشاء الله وكل ذلك من مقتضيات حضرة الجلال والقيام بحقها ولذلك قتل فى

فكان غفلتك سببا لابتلائك باشتغالك بغير الله والغفلة فى الحقيقة اعراض عن الحق يقول الله ياعبادى ان رضيتم ببلائى فقد رضيت بغفلتكم عنى وان شكيتم الى من ضرى فقد شكيت اليكم من غفلتكم اه بالى

فاذا سأل غير العارف فى رفع ضره عنه فقد سأل عن الحق المتعين بذلك الوجه الخاص من وجوه الله فسؤاله انما يكون هوية الحق لكن سؤاله يحجبه عن أن تكون جميع الاسباب عينه من حيثية خاصة بخلاف العارف فانه وان كان سؤاله عما سأله غير العارف لكن لايحجبه سؤاله من أن يكون جميع الاسباب عينه فسؤال العارف عين سؤال وجه الهوية الخاصة سؤال عن وجه الهوية المطلقة التى تجمع جميع الوجوه وهو الاسم الله ولاكذلك غير العارف لاحتجابه عن العينية كان سؤاله عن العين لاعن الله اه بالى

سبيل الله وقتل في دمه سبعون ألفا حتى سكن دمه من فورانه (هذه حكمة الاولية في الاسماء فان الله سماه يحيى أي يحيى به ذكر زكريا) الاولية صفة لشئ يكون بها أولا والاولية في الاسماء أن يكون أول اسم سمي به لقوله (ولم يجعل له من قبل سميا) وقد جمع الله فيه بين العلمية والوصفية على خلاف العادة لانه لما طلب زكريا من ربه وارثا يرث النبوة والعلم منه ويحيي به ذكره أجاب دعاءه بخرق العادة اذ وهبه بين شيخ وعجوز خاص وسماه يحيى جمعا بين الوضع والمفهوم وهو أن يحيى به ذكره من باب الاشارة ولسانها تتمة في تسميته لخرق العادة بوجوده لاحد قبله بين التسمية والاشارة الى الوصف عناية من الله بزكريا اختصاصا الهيا وتشريفا كما ذكر في قوله (فجمع بين حصول الصفة التي فيمن غبر) أي مضى (ممن ترك ولدا يحيى ذكره وبين اسمه بذلك فسماه يحيى فكان اسمه يحيى كالعلم الذوقي فان آدم عليه السلام حيي ذكره بشيث ونوحا حيي ذكره بسام وكذلك الانبياء عليهم السلام ولكن ما جمع الله لاحد قبل يحيى بين الاسم العلم منه) أي صادرا من عنده ومن أمره في قوله نبشرك بغلام اسمه يحيى (وبين الصفة الالزكريا عناية منه اذ قال هب لي من لدنك ولبا فقدم الحق على ذكر ولده كما قدمت آسية ذكر الجار على الدار في قولها عندك بيتا في الجنة فاكرمه الله بان قضى حاجته وسماه بصفته حتى يكون اسمه تذكارا لما طلب منه نبيه زكريا لانه آثر بقاء ذكر الله في عقبه اذ الولد سر أبيه فقال يرثني ويرث من آل يعقوب وليس ثم موروث في حق هؤلاء الا مقام ذكر الله والدعوة اليه) كان زكريا عليه السلام مظهر الرحمة والكمال وله حظ وافر من الجمال والانس والجلال والقهر والهيبة لكنه قد غلبت على باطنه حالة الدعاء والسؤال والخوف من أولياء السوء والهم من ضيقه ما قام به من ذكر الله والدعوة بعده ولم يكن له ولي يخلفه ويقوم بأمر النبوة وقد أشرب باطنه حال مريم وكونها متبتلة منقطعة الى الله حصورا وكانت آيته عند البشارة بالولد الصمت والذكر والحبسة في اللسان من غير ذكر الله جاء يحيى على صورة باطنه من غلبة أحكام الجلال على أحكام الجمال حصورا مداوما على الذكر والخشية فان الولد سر أبيه وقد حكم حاله على حاله حتى تحكمت عليه الاعداء بحكم القهر والجلال حتى تحكمت على يحيى عليه السلام (ثم انه تعالى بشره بما قدمه من سلامه عليه يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حيا فجاء بصفة الحياة وهي اسمه وأعلمه بسلامه عليه وكلامه صدق فهو مقطوع به وان كان قول الروح والسلام على يوم ولدت ويوم أموت ويوم أبعث حيا أكمل في الاتحاد والاعتقاد وأرفع للتأويلات) يعني ان الله بشر بما قدمه على اقترانه من سلامه عليه ووصفه بالحياة التي هي

(أكمل في الاتحاد) أي هذا القول أكمل في الدلالة على اتحاد عيسى مع الحق فاذا كان قول الحق صدقا مقطوعا به فهذا أي قول الحق في حق يحيى أكمل في الاتحاد أي في الدلالة على اتحاد الحق مع يحيى وأكمل في الاعتقاد في عدم الاحتمال على خلافه اذ شهادة الحق على سلامه على العبد أقوى من شهادة العبد على سلامه على نفسه وأرفع للتأويلات بخلاف قول عيسى فانه يؤول بان لسانه لسان الحق وبه نطق وشهد على سلامه على نفسه فشهادته على نفسه شهادة الحق عليه وكلامه صدق فاحتاج قول الروح في رفع الالتباس الى التأويل والمقصود ان نص سلامه على عيسى مثل تنصيص سلامه على يحيى كخلافة آدم بالنسبة الى خلافة داود في التنصيص كما مر بيانه اهـ بالي

فحاصل المعنى ثم انه تعالى بشر يحيى بما قدمه بشئ تقدمه ذلك الشئ وفضله على سائر الانبياء وذلك الشئ سلام

صورته الذاتية واسمه الذى يميزه به عن غيره وأعلمه بنفسه بالسلام عليه فكان وصفه اياه بذلك أكمل من حيث ان كلامه صدق مقطوع به عن الكل من أهل الحجاب والكشف وان كان قول عيسى عليه السلام والسلام على أكمل من حيث الاتحاد فان الله هو المسلم على نفسه من حيث تعينه فى المادة العيسوية ويدل على كمال تمكن عيسى من شهود هذه الاحدية وأما سلام الله على يحيى من حيث ان الله هوية لا فى مادة يحيى من حيث هويته المطلقة فهو أتم وأكمل فى الاعتقاد بالنسبة الى شهود أهل الحجاب وأما بالنسبة الى شهود أهل الذوق فالاتحاد من قبل الحق من كونه تعالى مسلما على نفسه فى مادة يحيوية من حيث كون ربه وكيلا له فى التسليم عليه أتم وأعم ولكن لا يدل على تمكن يحيى من شهود هذه الاحدية الا انه أرفع للالتباس الذى عند الجاهل المحجوب (فان الذى انخرقت فيه العادة فى حق عيسى انما هو النطق فقد تمكن عقله وتكمل فى ذلك الزمان الذى أنطقه الله فيه ولا يلزم التمكن من النطق على أى حالة كان الصدق فيما به نطق بخلاف المشهود له كيحيى فسلام الحق على يحيى من هذا الوجه أرفع للالتباس الواقع فى العناية الالهية من سلام عيسى على نفسه وان كانت قرائن الاحوال تدل على قربه من الله فى ذلك وصدقه اذ نطق فى معرض الدلالة على براءة أمه فى المهد فهو أحد الشاهدين والشاهد الآخر هز الجذع اليابس فسقط رطبا جنيا من غير فحل ولا تذكير كما ولدت مريم عيسى من غير فحل ولا ذكر ولا جماع عرفى معتاد ولو قال نبى آيتى ومعجزتى أن ينطق هذا الحائط فنطق الحائط وقال فى نطقه تكذب ما أنت رسول الله لصحت الآية وثبت بها أنه رسول الله ولم يلتفت الى ما نطق به فلما دخل على هذا الاحتمال) أى عند المحجوب الجاهل (فى كلام عيسى باشارة أمه اليه وهو فى المهد كان سلام الله على يحيى أرفع من هذا الوجه) يعنى مجرد نطق عيسى باشارة أمه اليه عند سؤال الاحبار مريم بقولهم لقد جئت شيأ فريا وقولهم ما كان ابوك امرأ سوء وما كانت أمك بغيا كاف فى صحة مدعى مريم وبراءتها مما توهمت اليهود فى حقها اذ برأها الله مما قالوا بنطقه فى المهد لكن تطرق فيما نطق به مثل ما مثل به عند الجاهل فى نطق الحائط كان سلام الله على يحيى أرفع من هذا الوجه (فوضع الدلالة انه عبد الله من أجل ما قيل فيه انه ابن الله وفرغت الدلالة بمجرد النطق وانه عبد الله عند الطائفة الاخرى القائلة بالنبوة وبقى ما زاد فى حكم الاحتمال فى النظر العقلى حتى ظهر فى المستقبل صدقه فى جميع ما أخبر به فى المهد فتحقق ما أشرنا اليه) فرغت الدلالة أى تمت وصحت والمراد بالنظر العقلى النظر العرفى العادى الحجابى لان

عليه فى المواطن الثلاثة تفصيلا فانه لم يقع الى نبى من الانبياء ومن فى قوله من سلامه بيانية يوم ولد من رحم أمه أو أم الطبيعة ويوم يموت بالموت الطبيعى أو الارادى ويوم يبعث حيا يوم القيامة أو بالبقاء بعد الفناء واذا كان فى هذه المرتبة به ذكر زكريا فجاء بصفة الحياة فيها وهى ما أخذ منها اسمه الدال على حياة ذكر زكريا واعلمه بسلامه وكلامه صدق فهو مقطوع به اهـ جامى

(فى العناية الالهية به) أى بيحيى والعناية هى سلام الحق عليه بخلاف سلام عيسى لنفسه لانه أحد الشاهدين فى براءة أمه لا يدخل الاحتمال من هذا الوجه أصلا لكنه ليس كذلك فى حق نفسه لدخول الاحتمال الوهمى فى حق نفسه فكان كلام عيسى فى حق أمه أرفع للالتباس وفى حق نفسه رافع الالتباس فلا يساوى كلامه مع كلام الحق فى رفع الالتباس بوجود هذه القرائن من غير فحل ولا تذكير فكان حال الشاهد حال المشهود له اهـ بالى

العقلي الصريح المجرد لما شاهد صحة بعض كلامه في قوله اني عبد الله حكم بصحة جميع ما نطق
به لان قرائن الاحوال عند أهل الذوق والعقل الخالص عن الوهم والعادة دلائل شاهدة كيف
نطق ومجرد نطقه دليل على براءة أمه صادق في شهادته فحال انه لا يدل على صدق نفسه ولو
تطرق احتمال الكذب في البعض لتطرق في سائر الابعاض صدقه في موضع الدلالة يقضي صدقه
في البواقي وكذلك سقوط الرطب الجني من الجذع اليابس باخباره في بطن أمه قبل تسليمه
على نفسه بحكم بكونه روحا مقدسا مؤيدا بالنور فكيف لا يصدق في تسليمه على نفسه وكفى
بكلامه في المهد مع كونه كلاما منتظما مفتتحه دعوى عبودية الله ومختتمه تسليمه على نفسه
من قبل الله دليلا على صدقه باخباراته وارتفاع اللبس عنها عند العقول السليمة فظهر انه
ليس عند أهل التحقيق لبس واحتمال وأما العقول المحجوبة المشوبة بالوهم فلا اعتبار بنظرها

﴿فص حكمة مالكية في كلمة زكرياوية﴾

انما خصت الكلمة الزكرياوية بالحكمة المالكية لان الغالب على حاله حكم الاسم المالك
والمليك هو الشديد وقد خصه الله بالشدة وأيده بالقوة حتى سرت في همته وتوجهه وأثمرت اجابة
رعايته وأثرت في زوجته حيث قال تعالى وأصلحنا له زوجه ولولا امداد الله اياه بقوة ربانية وتخصيصه
بمعونة ملكوتية ما صلحت زوجه بعد الكبر وسن اليأس مع كونها عاقرا في شبابها للحمل
والولادة وما ظهرت الا بالتصرفات الالهية المالكية ولهذا كان يشدد على نفسه في الاجتهاد وظهرت
عليه آثار الشدة والقهر حتى نشر بالمنشار وقد نصف نصفين فلم يدع الله في رفعه مع كونه مستجاب
الدعوة لكون مشهده شدة المالك وشهود أحدية المتصرف والمتصرف فيه ولما شاهد من
عينه الثابتة ان تجلي القهر والشدة محيط به فاستسلم وسلم وجهه للمتصرف وحيث كان تحت قهر
المالك وشدته سهل عليه تحمل الشدة لاتصافه بها فظهرت رحمة اللطف الكامن في ضمن القهر
الظاهر في صورة الظلم فانعكست من نفسه أنوار القهر ونيرانه على أعدائه فقهرهم ودمرهم قهرا تاما
وتغمده الله برحمته (اعلم أن رحمة الله وسعت كل شيء وجودا وحكما وان وجود الغضب من رحمة
الله بالغضب فسبقت رحمته غضبه أي سبقت نسبة الرحمة اليه نسبة الغضب اليه) لان الرحمة له
ذاتية لكونه جوادا بالذات فياضا بالجود من خزانة الرحمة والجود والوجود أول فيض الرحمة العامة
التي وسعت كل شيء وأما الغضب فليس بذاتي للحق بل هو حكم عدمي ناشئ من عدم قابلية بعض
الاشياء لكمال ظهور آثار الوجود وأحكامه فيه فاقتضى عدم قابليته للرحمة عدم ظهور حكم
الرحمة دنيا وآخرة فسمي عدم فيضان الرحمة عليه لعدم قابليته غضبا بالنسبة اليه من قبل الراحم
وشقاوة وشرا وأمثال هذه الالفاظ فظهر ان نسبة الرحمة اليه سبقت نسبة الغضب اليه وما هي الا
عدم قابلية المحل لكمال الرحمة ولكمال شهود النبي عليه السلام حقيقة الامرين أوما اليهما بقوله
اللهم ان الخير كله بيديك والشر ليس اليك لانه أمر عدمي لا يحتاج الى الفاعل وسببه عدم قابلية
المحل للخير والشر هو العدم المحض فلا حقيقة له حتى تتعلق به الرحمة بل حيث لم توجد الرحمة الفائضة
بالتجلي الفائض على بعض الاعيان لم يكن لها قابلية نور الوجود الا نسبا عدمية أو اعداما نسبية
كالجهد والفقر والمرض والالم والموت وأمثالها سميت غضبا وذلك لكمال سعة الرحمة وعمومها
كل شيء وسعت هذه الاعدام النسبية أو النسب العدمية لشائبة الوجود فيم افصار الغضب
مرحوما والالم يوجد (ولما كان لكل عين وجود يطلبه من الله لذلك عمت رحمته كل عين فانه

(عمت رحمته كل عين) جواب لما وقوله لذلك يتعلق بعمت وانما عمت رحمته كل عين من أجل ذلك الطلب فانه

برحمته

برحمته التى رحمه بها قبل رغبته فى وجود عينه فاوجدها فلذلك قلنا ان رحمة الله وسعت كل شئ
وجودا وحكما) لذلك اشارة الى الطلب وعمت جواب لما وقوله فانه تعليل لعموم الرحمة وقوله
قبل رغبته خبران أى فان الله برحمته التى رحم الشئ بها سابق رغبته فى وجود عينه أى طلبه
فاوجدها أى الرغبة أولا وهى الاستعداد فلذلك أى فلسبق الرحمة الاستعداد قلنا وسعت رحمته
كل شئ وجودا وحكما حيث جعله برحمته الذاتية فطلبت مشيئته الوجود فاوجده أى ولما كانت
الاعيان الثابتة فى ثبوتها العلمى معدومة العين فى نفسها طالبة للوجود من الله راغبة فى
وجودها العينى عمت رحمته الذاتية كل عين بان أعطتها قابلية التجلى الوجودى فتلك القابلية
والاستعداد الذاتى لقبول الوجود رغبتها فى الوجود العينى وأول أثر الرحمة الذاتية فيها تلك
الصلاحية لقبول الوجود المسماة استعدادا فانه تعالى رحمها قبل استعدادها للوجود بوجود
الاستعداد من الفيض الاقدس أى التجلى الذاتى العينى الواقع فى الغيب وذلك الاستعداد رحمة
الله عليها اذلا وجود لها تقدم بذلك الطلب الاستعدادى وسؤال الرحمة فى الغيب أوجدها فى
الاعيان بالوجود العينى فذلك رحمته عليها وجودا وهو معنى قوله وآتاكم من كل ما سألتموه
أى بلسان الاستعداد فى الغيب (والاسماء الالهية من الاشياء وهى ترجع الى عين واحدة فاول
ما وسعته رحمته أزلا شيئيته تلك العين الموجدة للرحمة بالرحمة فاول شئ وسعته الرحمة نفسها ثم
الشيئية المشار اليها ثم شيئية كل موجود يوجد الى مالا يتناهى دنيا وآخرة عرضا وجوهرا مركبا
وبسيطا) لما تبين ان رحمته وسعت كل شئ قال ان الاسماء الالهية من الاشياء فيجب ان
تكون مرحومة فان حقائقها التى تميز بها عن الذات وينفصل كل منها عن الآخر أشياء غير
الذات فلها أعيان ترجع الى عين واحدة هى حقيقة اسم الرحمن فاول ما وسعته رحمة الله شيئيته
تلك العين وتلك العين حقيقة الرحمة الانتشارية التى تفيض منها الرحمة الاسمائية فتلك العين
مرحومة بالرحمة فاول شئ وسعته الرحمة الذاتية التى جعلتها شيأ راحمة بالرحمة الاسمائية كل شئ
فهى الرحمة بالرحمة فاول شئ وسعته الرحمة الذاتية تنفس الرحمة الاسمائية الشيئية المشار اليها أى

أى كل عين أو الله برحمته أى برحمة الله التى رحمه بها أى رحم الحق كل عين بما قبل العين أو الله وعينه أى
طلب كل عين من الله وجود عينه الخارجى فاوجدها فى الخارج بعد حصول قبول الطلب أو بعد قبول
الحق طلبه قوله برحمته يتعلق بقبل بكسر الباء ويجوز أن يكون قبل جواب لما والجملة اعتراضية أى لما
طلب قبل طلبه فاوجدها أو معناه فان الله تحقق برحمته التى رحم بها أى أوجد بها كل عين فى علمه الازلى
قبل طلب كل عين وجوده الخارجى فالرحمة صفة أزلية للحق وذات الحق سابقة على كل عين وكذا لوازمه من
صفاته قل ادعوا الله فكل عين مع لوازمه رحمة من رحمة الرحمن بل الاسماء الالهية كلها ونفس الرحمة
رحمة من الاسم الرحمن فعموم الرحمة من أجل المعلومات وما ذكره الشيخ فى اثباته تنبيهات وعلى أى حال
فالمقصود ان الطالب هو العين والمطلوب هو الوجود والطلب وقبوله تعالى كل ذلك من رحمة الله واليه أشار
بقوله فلذلك قلنا اه بالى

(تلك العين الموجدة) فى الخارج للرحمة علة غائية للايجاد بالرحمة أى بسبب الرحمة وهى الحقيقة المحمدية
التى هى عين الرحمة أوجدها الله بالرحمة فالرحمة شئ من حيث نفسها صفة ذاتية للحق ومن حيث شيئيتها
حقيقة محمدية مظهر للاسم الرحمن وشيئية الشئ بتعين الشئ وتمتاز عن غيره وهى من لوازم الوجود
اه بالى

العين الواحدة التي هي جميع الاعيان وأصلها فعمت الرحمة المتعلقة بهذه العين جميع الاعيان الثابتة في العلم الازلي وهي الشيئات الثابتة في الشيئية الاولى فتفصلت العين الواحدة الى الاعيان الكونية وهو معنى قوله شيئية كل موجود أي عينه لا وجوده على الترتيب الى مالا يتناهي وجودها في الخارج فظهرت النسب الالهية في النسبة الاولى الرحمانية وهي الاسماء الالهية في ضمن اسم الرحمن وليست الا نسب الذات الى الاعيان فتحققت حقائق الاسماء فذهب كل اسم بحظ من الرحمة حتى تحققت حقيقته ثم أثرت الاسماء الالهية في ايجاد أعيان الاكوان فتنبسط آثار الرحمة في عرصة الامكان فتوجد الاعيان الممكنة على الترتيب وأحوالها جواهر بسيطة ومركبة واعراضا في الدنيا والآخرة فوجود الرحمة الغيبية في الحقائق الالهية الاعيان العلمية التي هي تعينات وشؤن في الوجود الواحد الحق انما هو من الرحمة الذاتية الجودية التي هي عين الذات ووجوده الاشياء أي كونها حقائقها بالرحمة الرحمانية الالهية الاسمائية والله أعلم (ولا يعتبر فيها حصول غرض ولا ملايمة طبع بل الملائم وغير الملائم كله وسعته الرحمة الالهية وجودا وقد ذكرنا في الفتوحات المكية ان الاثر لا يكون الا للمعدوم لا للموجود وان كان للموجود فبحكم المعدوم وهو علم غريب ومسئلة نادرة لا يعلم تحقيقها الا أصحاب الاوهام فذلك بالذوق عندهم واما من لا يؤثر الوهم فيه فهو بعيد عن هذه المسئلة) أي لا يعتبر في تعلق الرحمة بالاشياء حصول غرض ولا ملايمة طبع فان الرحمة وسعت كل شئ فأوجدته سواء كان ملايما له أو غير ملايم ثم ذكر ان الاعيان الثابتة المعدومة في أنفسها هي المؤثرة في الوجود الواحد الحق المنبسط عليها بالتعين والتقييد والتكييف والتسمية بحسب خصوصياتها حتى تظهر الاسماء الالهية والنسب الرحمانية ثم النسب الالهية هي من حيث خصوصياتها معدومة الاعيان لا تحقق لها فان حقيقتها لا تعقل الا بين أمرين والموجود ههنا أحد طرفيها وهو الحق ولا مؤثر في وجود الاشياء الا هي فالآثار كلها ان كانت من الاسماء الالهية فهي من النسب العدمية وان كانت من الذات المعينة بها فمن الوجود باعتبار هذه النسب العدمية الاعيان وحكم تعيناتها واقتضاء تلك التعينات المخصصة وان كانت من الاعيان الثابتة في الوجود الحق فالاثر للمعدوم والعين وكذلك في الاكوان فان كل أثر يظهر من موجود فانه لا ينسب الى وجوده من حيث هو وجود بل الى عينه العدمية أو الى وجوده المتعين بتلك النسب العدمية وهذا علم غريب في غاية الغرابة ومسئلة نادرة في غاية الندرة اذ لا يعقل ان العدم يؤثر في الوجود أي المعدوم من حيث كونه معدوما يؤثر في الشئ المعلوم فيوجده ولهذا قال لا يعلم تحقيقها الا أصحاب الاوهام أي الذين يؤثرون الاشياء بالوهم فيوجدونها فانهم يعلمون ذلك علم ذوق لا من يؤثر الوهم فيه أي من لا يؤثر وهمه الموجود فيه في الاشياء أو من يتأثر من الوهم فهو بعيد من ذوق هذه المسئلة وتحقيق ذلك ان الوجود المضاف الى الاشياء أمر خيالي لا حقيقة له في عينه كما مر في مسئلة الظل وليس الوجود الحقيقي الا حقيقة الحق فالوجود المعين الذي نسميه الوجود الاضافي

(ان الاثر لا يكون الا للمعدوم) في الخارج مع كونه موجودا في الباطن لا للموجود الخارجي فالرحمة وان كانت لا عين لها في الخارج لكن لها أثر في كل ماله وجود في الخارج ولا يعلم تحقيقها الا أصحاب الاوهام اشارة الى أن المسئلة نادرة وأصحاب الاوهام نادرة لانهم يذوقون ان الامور المعدومة تؤثر في وجودهم فمن لا وهم له لا ذوق له بان الاثر للمعدوم لا للموجود لان الامور المعدومة المؤثرة لا تدرك الا بالوهم اهـ بالى

وهو المقيد بتعين ما هو وذلك الوجود القائم بنفسه مع أمر عدمي يمنعه عن كماله الاطلاقي ويحصره في القيد الخلقي فنسميه وجودا خاصا وليس الا ظهور الوجود الحق في صورة أمر عدمي أمكاني فالظهور هو نفس تقيده الامر العدمي الامكاني الذي يحكم عليه بالحدوث ولا حدوث في الحقيقة الا التعين الذي ينقص الوجود عن كماله والحقيقة بحالها على قدمها الازلي فهذا سر تأثير المعدوم ولا تأثير في الحقيقة الاشوب العدم والحدوث بالوجود الحق والعدم في الظل الخيالي (فرحمة الله في الاكوان سارية وفي الذوات وفي الاعيان جارية مكانة الرحمة المثلى اذا علمت من الشهود مع الافكار عالية) المكانة المرتبة الرفيعة والمنزلة العلية والمثلى تأنيث الامثل بمعنى الافضل قال تعالى ويذهبا بطريقتكم المثلى أي منزلة الرحمة التي هي أفضل أنواعها اذا علمت من طريق الشهود كانت تعلو الافكار أي أجل وأعلى من أن تعلم بطريق الفكر (فكل من ذكرته الرحمة فقد سعد وما ثم الا ما ذكرته الرحمة وذكر الرحمة الاشياء عين ايجادها اياها فكل موجود مرحوم ولا تحتجب يا ولي عن ادراك ما قلناه بما تراه من أصحاب البلاء وما تؤمن به من آلام الآخرة التي لا تفتر عمن قامت به واعلم أولا ان الرحمة انما هي في الايجاد عامة فبالرحمة بالآلام أوجد الآلام ثم ان الرحمة لها أثر بوجهين أثر بالذات وهو ايجادها كل عين موجودة ولا تنظر الى غرض ولا الى عدم غرض ولا الى ملايم ولا الى غير ملايم فانها ناظرة في عين كل موجود قبل وجوده بل تنظره في عين ثبوته ولهذا رأت الحق المخلوق في الاعتقادات عينا ثابتة في العيون الثابتة فرحمته بنفسها بالايجاد ولذلك قلنا ان الحق المخلوق في الاعتقادات أول شئ مرحوم بعد رحمتها بنفسها في تعلقها بايجاد المرحومين ولها أثر آخر بالسؤال فيسأل المحجوبون الحق أن يرحمهم في اعتقادهم وأهل الكشف يسألون رحمة الله أن تقوم بهم فيسألونها باسم الله فيقولون يا الله ارحمنا ولا يرحمهم الا قيام الرحمة بهم فلها الحكم لان الحكم انما هو في الحقيقة للمعنى القائم بالمحل) أثر الرحمة بالذات ايجادها كل عين ثابتة على العموم فرحمة الحق المخلوق في الاعتقادات بتبعية رحمتها أعيان المعتقدين فانه عين ثابتة في أعيان المعتقدين الثابتة فرحمت أولا بنفسها في تعلقها بايجاد المرحومين من الاعيان فتعينت بها وظهرت في مظاهرها وانتشرت فكان في ضمن تعلقها بايجاد المرحومين رحمة ايجاد الحق المخلوق فكان أول مرحوم بالمتعلقة بالاعيان لان الحق المعتقد حال من أحوال أعيان المعتقدين فبنفس تعلقها بالاعيان تعلقت به وأما أثر الرحمة بالسؤال فهو أن يترتب على سؤال الطالبين وهم اما محجوبون واما أهل الكشف فالمحجوبون يسألون الحق الذي هو ربهم في اعتقادهم أن يرحمهم فهم من يرجون من الراحم المتجلي في صور معتقداتهم بحسب

لما قسم الاشياء الى الموجود والمعدوم وعبر عنهما بالاكوان والذوات وأدرج شمول الرحمة على كلها في البيت الاول وقسم العلم الى الشهودي والفكري وادرج وسعة الرحمة العلمي فيهما في البيت الثاني فوسعت الرحمة كل شئ وجودا وحكما وعلما وهو المطلوب اه بالي

ولهذا أي ولكون الرحمة ناظرة في عين ثبوت كل موجود رأت الحق المخلوق الخ فرحمته بنفسها أي رحمت الرحمة الحق المخلوق بنفس الرحمة بالايجاد أي بايجاد نفسها فاوجدت الرحمة بنفسها بالرحمة ثم أوجدت الحق المخلوق اه بالي

وأهل الكشف يسألون رحمة الله أن تقوم بهم أي يسألون قيام الرحمة اتصافهم بالرحمة فيسألونها باسم الله أي يسألون الرحمة عن الحضرة الجامعة الحكم بين السؤالين اه بالي

مايعتقدونه فان تعين الرحمة الوجودية فى علم المعتقدين واعتقاداتهم بعد تعينها فى علم الله فتعلق الرحمة المطلوبة بهم بحسب تعينها فى أعيانها متأخر الرتبة عن حقيقة الرحمة متقدم فى علم الله على المرحوم بحسب اعتقاده وأما أهل الكشف فيسألون رحمة الله أن تقوم بهم باسم الله فلها الحكم عليهم لان القائم بالمحل يحكم على القابل بمقتضى حقيقته فلا يرحمهم الا قيام الرحمة بهم فيجعلهم راحمين وهومنتهى قوله (فهو الراحم على الحقيقة) يعنى المحل القائم بالرحمة (فلا يرحم الله عباده المعتنى بهم الا بالرحمة) ليكونوا موصوفين بصفته (فاذا قامت بهم الرحمة وجدوا حكمها ذوقا فمن ذكرته الرحمة فقد رحم واسم الفاعل هو الرحيم والراحم والحكم لا يتصف بالخلق لانه أمر توجبه المعانى لذواتها) كما ذكر فى الفص الاول من حكم الحياة والعلم على الحى والعالم (فالاحوال لا موجودة ولا معدومة اذلا عين لها فى الوجود لانها نسب ولا معدومة فى الحكم لان الذى قام به العلم يسمى عالما وهو الحال فعالم ذات موصوفة بالعلم ماهو عين الذات ولا عين العلم وما ثم الا علم وذات قام بها هذا العلم فكونه عالما حال لهذه الذات باتصافها بهذا المعنى فحدثت نسبة العلم اليه فهو المسمى عالما والرحمة على الحقيقة نسبة من الراحم وهى الموجبة للحكم فهى الراحمة) أى الجاعلة للذى نسب اليه راحما (والذى أوجدها فى المرحوم ماأوجدها ليرحمه بها) أى ليكون بها مرحوما (وانما أوجدها ليرحم بها من قامت به) فيكون راحما (وهو سبحانه ليس بمحل للحوادث فليس بمحل لايجاد الرحمة وهو الراحم ولا يكون الراحم راحما الابقيام الرحمة به فثبت انه عين الرحمة ومن لم يذق هذا الامر ولا كان له فيه قدم مااجترأ ان يقول انه عين الرحمة أوعين الصفة فقال ماهو عين الصفة ولا غيرها فصفات الحق عنده لا هى هو ولا هى غيره لانه لا يقدر على نفيها ولا يقدر أن يجعلها عينه فعدل الى هذه العبارة) وهو الاشعرى (وهى عبارة حسنة وغيرها) أى غير هذه العبارة (أحق بالامر منها) أى ماهو فى نفس الامر من هذه العبارة (وارفع للاشكال وهو القول بنفى أعيان الصفات وجودا قائما بذات الموصوف وانما هى نسب واضافات بين الموصوف بها وبين أعيانها المعقولة) وهو قول أكثر العلماء والمعتزلة (وان كانت الرحمة جامعة فانها بالنسبة الى كل اسم الهى مختلفة) كالرحمة بالرزق والعلم والحفظ وأمثال ذلك من معانى الاسماء الالهية (فلهذا يسأل سبحانه أن يرحم بكل اسم الهى فرحمة الله والكناية) أى الضمير فى قوله ورحمتى وسعت كل شئ (هى التى وسعت كل شئ ثم لها شعب كثيرة تتعدد بتعدد الاسماء الالهية فما تعم بالنسبة الى

فهو الراحم على الحقيقة لا المحل فالراحم هو الرحمة لا من اتصف بها قوله وجدوا حكمها فى أنفسهم ذوقا فان الرحمة تحكم عليهم ان يرحموا من طلب منهم الرحمة فعلموا ذوقا كيف يرحم الله عباده فان الرحمة حاكمة على الحق ان يرحم من يسأل الرحمة من عباده فاذا وجدوا حكم الرحمة فقد ذكرتهم الرحمة ومن ذكرته الرحمة أى قامت به الرحمة فقد رحم غيره اه بالى

قوله لذواتها أى من اتصف بها من الذوات فالرحمة معنى من المعانى لانها لا عين لها فى الخارج توجب الحكم لذاتها الذى لا عين له فى الخارج لذلك قال وسعت رحمتى كل شئ وجودا وحكما ولم يكتف بقوله وجودا والامور التى توجبها المعانى أحوال فالحكم حال من الاحوال فالاحوال لا موجودة اه بالى

قصفات الحق موجود زائد على ذاته فى العقل فان لها حقائق معقولة ممتازة وأما فى الخارج فلا أعيان لها فلا وجود فكان وجودها فى الخارج عين ذاته تعالى والمحقق الحكماء والمعتزلة فى هذه المسئلة باهل الحق اه بالى

ذلك

ذلك الاسم الخاص الالهي في قول السائل يارب ارحم وغير ذلك من الاسماء حتى المنتقم له أن يقول يامنتقم ارحمني وذلك لان هذه الاسماء تدل على الذات المسماة وتدل بحقائقها على معان مختلفة فيدعوه بها في الرحمة من حيث دلالتها على الذات المسماة بذلك الاسم لاغير) أي الله مطلقا (لابما مدلول ذلك الاسم الذي ينفصل به عن غيره ويتميز فانه لايتميز عن غيره وهو عنده دليل الذات) أي ذات الله من حيث هي لا باعتبار المعنى الخاص المميز (وانما يتميز به بنفسه عن غيره لذاته) أي لخصوصية ذات الاسم الخاص (اذ المصطلح عليه باي لفظ كان حقيقة متميزة بذاتها عن غيرها وان كان الكل قد سيق ليدل على عين واحدة مسماة فلاخلاف في انه لكل اسم حكم ليس للآخر فذلك أيضا ينبغي أن يعتبر كما يعتبر دلالتها على الذات المسماة ولهذا قال أبو القاسم بن قسي في الاسماء الالهية ان كل اسم على انفراده مسمى بجميع الاسماء الالهية كلها اذا قدمته في الذكر نعتته بجميع الاسماء وذلك لدلالتها على عين واحدة وان تكثرت الاسماء عليها واختلفت حقائقها أي حقائق تلك الاسماء ثم ان الرحمة تنال على طريقين طريق الوجوب وهو قوله فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة وماقيدهم به من الصفات العلمية والعملية والطريق الآخر الذي تنال به الرحمة طريق الامتنان الالهي الذي لايقترن به عمل وهو قوله ورحمتي وسعت كل شيء ومنه قيل ليغفر لك الله ماتقدم من ذنبك وماتأخر ومنها قوله اعمل ماشئت فقد غفرت لك فاعلم ذلك) رحمة الامتنان ذاتية تنال الاشياء كلها لانها ليست في مقابلة عمل فكل ماتناولته الشيئية تناله هذه الرحمة وبهذه الرحمة استظهار الابالسة والفراعنة والكفرة والسحرة والله المنان وعليه التكلان

(فص حكمة ايناسية في كلمة الياسية)

انما خصت الكلمة الالياسية بالحكمة الايناسية لانه عليه السلام قد غلب عليه الروحانية والقوة الملكوتية حتى ناسب بها الملائكة وأنس بهم وقد آنسه الله بغلبة النورية بالطائفتين الملائكة والانس وخالط الفريقين وكان له منهما رفقاء يأنس بهم وبلغ من كمال الروحانية مبلغا لايؤثر فيه الموت كالخضر وعيسى عليه السلام (الياس هو ادريس عليه السلام كان نبيا قبل نوح ورفعه الله مكانا عليا فهو في قلب الافلاك ساكن وهو فلك الشمس ثم بعث الى قرية بعلبك وبعل اسم صنم وبك هو سلطان تلك القرية وكان هذا الصنم المسمى بعلا مخصوصا بالملك وكان الياس

يامنتقم ارحمني أي ارفع عني العذاب فاذا قلت ياالله أو يارحمن ارحمني تريد الاتصاف بالكمالات اللائقة بك ولا تعم الرحمة في قول السائل يارب ارحم بالنسبة الى اسم الرب جميع أنواع الرحمة بل يريد نوعا مخصوصا من الرحمة اهـ بالي

(على الذات المسماة) فاختصت الرحمة بحكم ذلك الاسم فما تعم الرحمة بالنسبة الى ذلك الاسم فاذا قال المريض ياشافي ارحمني فلا يريد الا صحة البدن بالخلاص عن المرض فقد اعتبر حكم الشافي في الرحمة وهي هذه الصحة المخصوصة وكذا في غيره فظهر منه ان الرحمة تتعدد بتعدد الاسماء وتتبع حكم كل اسم دعيت به اهـ بالي

واعلم ان الياس لما آنس الملائكة بحسب مزاجه الروحاني وآنس الانسان بحسب مزاجه العنصري أورد الحكمة الايناسية في كلمته وبين التنزيه والتشبيه فالتنزيه من جهة ملكيته والتشبيه من جهة بشريته فسمي بالياس بعد البعثة الى بعلبك قال المفسرون وهو الياس بن ياسين سبط هارون أخي موسى بعث بعده وقيل هو ادريس لانه قرئ ادريس وادراس مكان الياس وكشف الشيخ وافق الاخير اهـ بالي

الذى هو ادريس قد مثل له انفلاق الجبل المسمى لبنان من اللبانة وهى الحاجة عن فرس من نار وجميع آلاته من نار فلما رآه ركب عليه فسقطت عنه الشهوة فكان عقلا بلا شهوة فلم يبق له تعلق بما تتعلق به الاغراض النفسانية فكان الحق فيه منزها فكان على النصف من المعرفة بالله) حال ادريس النبى عليه السلام فى الرفع الى السماء كانت كحال عيسى عليه السلام وكان كثير الرياضة مغلبا القواه الروحانية مبالغا فى التنزيه كما ذكر فى قصته وقد تدرج الرياضة والسير الى عالم القدس عن علايق حتى بقى ستة عشر سنة لم ينم ولم يأكل ولم يشرب على مانقل وعرج الى السماء الرابعة التى هى محل القطب ثم نزل بعد مدة ببعلبك كما ينزل عيسى عليه السلام على ماأخبرنا به نبينا صلى الله عليه وسلم فكان الياس النبى والجبل الذى مثل له انفلاقه المسمى لبنان جسمانيته المحتاج اليها فى استكماله وتكميل الخلق فى الدعوة الى الله تعالى وانفلاقه انتزاع هيأتها وغواشيها الطبيعية عنها بالتجرد عن ملابسها والفرس النارية التى انفلق عنه هى النفس الحيوانية التى هى مركب النفس الناطقة على ماذكر فى فص صالح وهى بمثابة البراق له صلى الله عليه وسلم وكونها من نار غلبة حرارة الشوق واستيلاء نور القدس عليه كما قيل لموسى عليه السلام بورك من فى النار وكون آلاته من نار تكامل قواه وأخلاقه واستعداده المهيآت لاستعلاء النفس الناطقة التى هى القلب عليه بنور روح القدس الذى هو العقل وله ذا صار عقلا بلا شهوة لان النور القدسى اذا غلب عليها سقطت شهوتها وصارت قواها منورة عقلية واذهب عنها ظلمة الشهوة ولهذا قال ركب عليه فسقطت شهوته لان الاستيلاء بتأييد الروح القدسى والتنور بنوره يوجب سقوط الشهوة وقطع التعلقات النفسية وانتفاء أغراض النفس الناطقة والطبيعة فكان الحق فيه منزها التنزه عن العلائق ولتغلب أحكام الروح على أحكام الجسد والتنزيه على التشبيه لان الغالب عليه الصفات الروحانية وقهر القوى النفسانية والطبيعية والبدنية حتى صار روحا مجردا كالملائكة فكان على النصف من المعرفة بالله كالعقول المجردة وهو التنزيه وفائدة الكمالات الخلقية والصفات الحاصلة للنفس من المقامات والفضائل كالصبر والشكر وما يتعلق بالتشبيه وينبئ عن مقام الاستقامة وهو النصف الاخير وفى الجملة كمل فيه أحكام اسم الباطن وبقى أحكام اسم الظاهر كما قال (فان العقل اذا تجرد لنفسه من حيث أخذه العلوم عن نظره كانت معرفته بالله على التنزيه لا على التشبيه واذا أعطاه الله المعرفة بالتجلى كملت معرفته بالله فنزه فى موضع وشبه فى موضع) أى نزه فى موضع التنزيه تنزيها حقيقيا لا وهميا رسميا وشبه فى موضع التشبيه تشبيها شهوديا كشفيا (ورأى سريان الحق بالوجود فى الصور الطبيعية والعنصرية وما بقيت له صورة الا ويرى عين الحق عينها وهذه هى المعرفة التامة الكاملة التى جاءت بها الشرائع المنزلة من عند الله وحكمت أيضا بهذه المعرفة الاوهام كلها)

(الا ويرى الحق عينها) عين من وجه ومعنى سريان الحق فى الصور ظهور آثار أسمائه وصفاته فيها ولو لم يكن للصورة مع الحق جهة الاتحاد والعينية فى وجه خاص لم يكن العالم دليلا على وجوده ووجوبه ووحدانيته فكان الياس من هذا الوجه آنس الانسان فسريان الحق فى الصور عند أهل الحقيقة كاحاطة الحق بالاشياء عند علماء الرسوم فى ان المراد من كل واحد منهما معنى واحد وكون الحق عين الاشياء عند أهل الله كاتحاد الحق مع الاشياء فى بعض الامور الكلية عند أهل الظاهر ولا مخالفة بينهما الا فى العبارة لا فى المعنى اه بالى قوله ويرى الحق عينها من حيث اتحاد الظاهر بالظاهر

لان الوهم يستشرف ماوراء موجبات الافكار ولا ينفعل عن القوة العقلية من حيث تقييدها انفعالا يخرج عن الاطلاق فيحيز الحكم على المطلق بالتقييد مرة و يحكم بالعكس أخرى ولا يحيل ذلك و يحكم بالشاهد على الغائب تارة و بالعكس أخرى وهذا في جميع من له قوة الوهم من المقلدين والمؤمنين (ولهذا كانت الاوهام أقوى سلطانا في هذه النشأة الانسانية من العقول لان العاقل وان بلغ من عقله ما بلغ لم يخل عن حكم الوهم عليه والتصور فيما عقل فالوهم هو السلطان الاعظم في هذه النشأة الصورية الكاملة الانسانية و به جاءت الشرائع المنزلة فشبهت ونزهت شبهت في التنزيه بالوهم ونزهت في التشبيه بالعقل فارتبط الكل بالكل فلا يمكن أن يخلو تنزيه عن تشبيه ولا تشبيه عن تنزيه قال الله تعالى ليس كمثله شئ فنزه وشبه) أي نزه في عين التشبيه حيث نفي عن كل شئ مماثلة في مثليته وهو عين التشبيه لانه اثبات المثل ولما نفي عن كل شئ مماثلة المثل نزه الحق أن يكون مثلا له لانه شئ من الاشياء فلا يماثل ذلك المثل واذا لم يكن مثل مثله فبالاحرى أن يكون ذلك المثل ليس مثلا له وذلك في غاية التنزيه فهو تشبيه في تنزيه وتنزيه في تشبيه (وهو السميع البصير فشبه) أي في عين التنزيه لانه اثبت له السمعية والبصرية اللتين هما صفتان ثابتتان للعبد وهو محض التشبيه لكنه خصصهما بالصيغة التركيبية المفيدة للحصر حيث جعل الصفتين المعرفتين بلام الجنس على ضميره فافاد انه هو السميع وحده لا سميع غيره وهو البصير وحده لا بصير غيره وهو عين التنزيه فتأمل (وهي أعظم آية نزلت في التنزيه ومع ذلك لم تخل عن تشبيه بالكاف فهو أعلم العلماء بنفسه وما عبر عن نفسه الا بما ذكرناه ثم قال سبحان ربك رب العزة عما يصفون وما يصفونه الا بما تعطيه عقولهم فنزه نفسه عن تنزيههم اذ حددوه بذلك التنزيه وذلك لقصور العقل عن ادراك مثل هذا) يعني العقول البشرية المقيدة بالنظر الفكري لا العقول المنورة بنور التجلي والكشف الشهودي (ثم جاءت الشرائع كلها بما تحكم به الاوهام فلم تخل الحق عن صفة يظهر فيها كذا قالت و بذا جاءت فعملت الامم على ذلك فاعطاها الحق التجلي فلحقت بالرسل وراثة فنطقت بما نطقت به رسل الله الله أعلم حيث يجعل رسالته فالله أعلم موجه له وجه بالخبرية الى رسل الله وله وجه بالابتداء الى أعلم حيث يجعل رسالته) والوجه الاول أن يوقف على قولهم لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتي أي هذا الرسول على ان القول قد تم وابتدأ بقوله رسل الله الله يعني ان رسل الله هم الله واعلم خبر مبتدا محذوف أي هو أعلم حيث يجعل رسالاته والمعنى رسل الله صورته والله هو يتهم وهو من حيث هم وهم من حيث هو أعلم من حيث يجعل رسالاته واذا كان الله هوية الرسل والرسل صورته كان تشبيها في عين تنزيه والوجه الثاني هو المشهور ظاهر (وكلا الوجهين حقيقة فيه

والتصور فيما عقل فاذا حكم العقل بالتنزيه في موضع فقد حكم الوهم بالتشبيه في ذلك الموضع لشهوده سريان الحق في الصور الذهنية والخارجية فشاهد الحق في صورة التنزيه الذي حصل في العقل و يرى ان اثبات التنزيه له تحديد والتحديد عين التشبيه ولا شعور للعقل ان تنزيهه صورة من الصور التي يجب تنزيه الحق عنها عنده فحكم على العقل وعلى ادراكه بالي (عن صفة يظهر فيها) اذ لا بد لظهور الحق من صفة وثبوت تلك الصفة له عين التشبيه على ان كونه في كنزه ظهوره بصفة الخفاء والعماء وتنزيه الشرع انما هو بمقتضى العقول لا لكون الامر في نفسه كذلك لذلك نزه عن تنزيه العقول بقوله سبحان ربك رب العزة عما يصفون اه بالي

فاذلك قلنا بالتشبيه فى التنزيه و بالتنزيه فى التشبيه) أى فلان الوجه المذكور أولا حقيقة
كالوجه الثانى قلنا بالتشبيه فى عين التنزيه ونفى الغيرية فى اثبات الوحدة الحقيقية كقوله
عليه السلام هذه يد الله وأشار الى يمينه المباركة وهذا الحديث أوله أهل الحجاب وآمن به أهل
الايمان وعاين أهل الكشف والشهود أن يده صلى الله عليه وسلم عين يد الله العليا فى قوله
يد الله فوق ايديهم وكانت يد رسول الله فوق أيديهم رأى أعيان (و بعد أن تقرر هذا فنرخى
الستور ونسدل الحجب على عين المنتقد والمعتقد وان كانا من بعض صور ما تجلى فيها الحق ولكن
قد أمرنا بالستر) أى بعد تقرير قاعدة الجمع بين التنزيه والتشبيه نسدل الغطاء على عين المنتقد
أى المحقق العاقل الذى خلاصة المذاهب بالنظر العقلى البرهانى والمعتقد أى المقلد لما اعتقده
بالعقد الايمانى وان كانا من جملة مظاهر الحق ومجاليه ولكن قد أمرنا بالستر عنهم وان نكلمهم
على حسب نظرهم واعتقادهم بموجب زعمهم كما قيل كلموا الناس على قدر عقولهم فان الله تعالى
قال وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه وما أمكنهم فهمه (ليظهر تفاضل استعداد الصور
وان المتجلى فى صورة بحكم استعداد تلك الصورة فينسب اليه ما تعطيه حقيقتها ولوازمها لابد من
ذلك) أى فينسب الى المتجلى ما تعطيه حقيقة تلك الصورة التى هى المجلى ولوازمها من الحجاب
والكشف والتجلى والسر والعرفان والذكر (مثل من يرى الحق فى النوم ولا ينكر هذا وانه
لاشك الحق عينه) وانه هو الحق عينه بلاشك (فيتبعه لوازم تلك الصورة وحقائقها التى تجلى
فيها فى النوم ثم بعد ذلك يعبر أى يجتاز عنها الى أمر آخر يقتضى التنزيه عقلا فان كان الذى
يعبرها ذا كشف وايمان فلا يجوز عنها الى تنزيه فقط بل يعطيها حقها من التنزيه ومما ظهرت
فيه أى من التشبيه فالله على التحقيق عبارة لمن فهم الاشارة) يعنى ان الامر بالستر انما ورد
سلطان الوهم على هذه النشأة فلابد من الستر ليظهر تفاضل الاستعداد واعلم أن الوهم قوة
تحكم فى المتخيلات وتدرك المعانى الجزئية فى المحسوسات وأحكامها فى المعانى الجزئية التى
تدركها من المحسوسات والمتخيلات أكثرها صحيحة وقد يحكم أيضا فى المعقولات والمعانى الكلية
باحكام كلها فاسدة الاما شاء الله والتميز بين صحيحها وفاسدها لا يتيسر الا لمن أخلصه الله
بنور الهداية الحقانية ووفقه لادراك الحق والصواب وأيد عقله بتأييد روح القدس
ومن شأن هذه القوة ان تركب أقيسة استقرائية أو تمثيلية من المواد الجزئية فتحكم من
الجزئى على الكلى وبجعل الحكم بالقياس كليا والمقيس عليه جزئى وتحكم بالشاهد على الغائب
والاستيلاء به على العقل يفسد أكثر أحكام العقل الاما صار لباوالمقال الذى يتفاضل الاستعداد
به هو ان الله قد يتجلى فى صورة انسانية مثلا فى النوم فالمؤمن العاقل يؤمن بذلك و يتوهم أنه
مطرد فى جميع صور التجلى حتى انه يظن انه تعالى كما تجلى فى هذه الصورة وانه اذا تجلى تجلى فى
صورة انسانية أو ان الصورة الانسانية صورته مطلقا والمنزه ينزه الحق عن الصورة بالدليل
العقلى و يحكم الوهم ان التجرد عن الصورة له ذاتى فلا يعطيه الفكر الا ذلك فيعبر عنها الى

(ولوازمها) أى لوازم تلك الحقيقة فلا يذوق هذه المسئلة الا من تجلى له الحق فى صورة استعداده فينسبه
ما نسبه لنفسه و يشاهده بذلك التجلى تعاضل الصور فيشبهه و ينزهه ولابد من ذلك فى التجلى فلابد لظهور
استعداد الصور من التجلى مثل هذه المسئلة بما وقع فى المنام من الصور والالهية حتى يعلم منه ما فى اليقظة
فانها لى الحقيقة قال عليه السلام الناس نيام وكما قيل انما الكون خيال اهـ بالى

مايقتضيه التنزيه العقلي فحصره فيما لاصورة له وحدده وشبهه بالعقول والمجردات ويتوهم انه قد نزهه غاية التنزيه وهو في عين التشبيه وأما صاحب الكشف فلا يعبر عنها الى التنزيه المحض بل يعطيها حقها من التنزيه بان لا يقيد الحق بصورة ولا يعطله عن جميع الصور ولا يجرده ويعطيها أيضا حقها مما ظهرت فيه من التشبيه بان يضيف اليه في تلك الصورة أحكام تلك الصورة ولا يقيده بها ويعلم انه كلما شاء ظهر في أي صورة شاء فيضاف اليه ما يضاف الى تلك الصورة وان شاء لم يظهر في صورة أصلا وهو في كل موطن ومقام وظهور وبطون منزه عن ذلك كله غير مقيد بتجرد ولا لاتجرد ولا باطلاق ولا لا اطلاق فالله عند التحقيق لفظ وعبارة فهم منه كل أحد ما بلغه من معرفته للحق بحسب استعداده ولمن فهم اشارة الحق وأهله عن الحق الصريح (وروح هذه الحكمة وفصها ان الامر ينقسم الى مؤثر ومؤثر فيه وهما عبارتان) والا فالمؤثر والمؤثر فيه واحد لا شئ غيره (فالمؤثر بكل وجه وعلى كل حال وفي كل حضرة هو الله والمؤثر فيه بكل وجه وعلى كل حال وفي كل حضرة هو العالم فاذا ورد) أي وارد الحق والضمير للامر المنقسم المذكور وهو الوارد (فالحق كل شئ باصله الذي يناسب فان الوارد أبدا لابد أن يكون فرعا عن أصل كانت المحبة الالهية فرعا عن النوافل من العبد فهذا أثر بين مؤثر والمؤثر فيه) أي الاحباب أثر من الحق في قوله أحببته وكون الحق سمع العبد وبصره أثر مقرر وفي العبد مؤثر فيه (كان الحق سمع العبد وبصره وقواه عن هذه المحبة فهذا أثر مقرر ولا تقدر على انكاره لثبوته شرعا ان كنت مؤمنا وأما العقل السليم فهو اما صاحب تجل الهي في مجلى طبيعي) أي صورة انسانية (فيعرف ما قلناه واما مؤمن مسلم يؤمن به كما ورد في الصحيح ولابد من سلطان الوهم ان يحكم على العاقل الباحث فيما جاء به في هذه الصورة) أي فيما آتاه الله الحق في الصورة التي رآه في النوم (لانه مؤمن بها واما غير المؤمن فيحكم على الوهم بالوهم فيتخيل بنظره الفكري انه قد أحال على الله ما أعطاه ذلك التجلي في الرؤيا) أي قد استحال في حقه تعالى كونه في صورة جسدانية (والوهم في ذلك لا يفارقه من حيث لا يشعر لغفلته عن نفسه أي لا ينفك أن يتوهم في حقه تعالى التمثيل بصورة من حيث لا شعور له به (ومن ذلك قوله تعالى ادعوني أستجب لكم قال الله تعالى واذا سألك عبادي عني فاني قريب أجيب دعوة الداعي اذا دعان اذ لا يكون مجيبا الا اذا كان من يدعوه) كان تامة أي اذا وجد من يدعوه يعني ان صاحب الوهم يتوهم ان قربه تعالى منه كقرب الاجساد بعضها من بعض وانه غير الداعي من كل وجه وذلك وهم منه اذ هو هو لا غير لقوله (وان كان عين الداعي عين المجيب فلا خلاف في اختلاف الصور فهما صورتان بلا شك وتلك الصور كلها كالاعضاء لزيد فمعلوم ان زيدا حقيقة واحدة شخصية وان يده ليست صورة رجله ولا رأسه ولا عينه ولا حاجبه) مع ان أحديته جمع هذه الاعضاء بحقيقته وهيأتها الاجتماعية صورته الظاهرة (فهو الكثير الواحد الكثير بالصور الواحد بالعين وكالانسان بالعين واحد بلا شك) أين هو كالانسان بالعين أي بالحقيقة الانسانية من حيث هي

فالحق باصله الذي يناسبه فان الكمالات الالهية كالوجود والعلم والقدرة وغيرها آثار فيك لاحقة الى أصلها الذي يناسبه وهو الحق تعالى قال ما أصابك من حسنة فمن الله والنقائص الامكانية كالاحتياج وغيره وهو الاثر الحاصل فيك منك فالحق الى أصله الذي يناسب ذلك الاحتياج به وهو انت فلا يكون الحق اصلا له اه بالي

لا بالشخصية واحد (ولاشك ان عمرا ماهو زيد ولا خالد ولا جعفر وان أشخاص هذه العين الواحدة لا تتناهى وجودا فهو وان كان واحدا بالعين فهو كثير بالصور والاشخاص وقد علمت قطعا ان كنت مؤمنا ان الحق عينه يتجلى فى القيامة فى صورة فيعرف ثم يتحول فى صور فينكر ثم يتحول عنها فى صورة فيعرف وهو هو المتجلى ليس غيره فى كل صورة ومعلوم ان هذه الصورة ماهى تلك الصورة الاخرى فكانت العين الواحدة قامت مقام المرآة فاذا نظر الناظر فيها الى صورة معتقده فى الله عرفه فاقر به واذا اتفق أن يرى فيها معتقد غيره أنكره كما يرى فى المرآة صورته وصورة غيره فالمرآة عين واحدة والصور كثيرة فى عين الرائى وليس فى المرآة صورة جملة واحدة) يعنى وليس فى المرآة صورة واحدة من تلك الصور وهى مجموع تلك الصور جملة واحدة لان المرآة لا يرى فيها الا ما قابلها وهو الصور الكثيرة (مع كون المرآة لها أثر فى الصور بوجه وما لها أثر بوجه فالاثر الذى لها كونها ترد الصورة متغيرة الشكل من الصغر والكبر والطول والعرض فلها أثر فى المقادير وذلك راجع اليها وانما كانت هذه التغييرات منها لاختلاف مقادير المرايا) قد صرح بالحق المشهود فى هذا المثال فان الحق تعالى لما تجلى فى صور المعتقدات رأى كل ناظر معتقد فيه صورة معتقده فعرفه وأقر به وصور سائر المعتقدات فلم يعرفها وأنكرها فهو فى الحقيقة لم يعترف الا بصورة معتقده فى الحق لا بالحق والالا اعترف وأقر به فى جميع صور المعتقدات لان العارف للحق المعترف به يعلم انه غير محدود ولا ينحصر فى شئ منها ولا فى الجميع ولكنه تعالى يقبل انكاره فى غير صورة معتقده كما يقبل اقراره فى صورة معتقده وهو عين الكل غنى بذاته عن العالمين وعن كل هذه الصور والتعين بها جمعا وفرادى وعن نفى هذه الصور والتنزيه عنها جميعا كما هو مذهب العقلاء وأما تأثير المرآة فى الصور فهى ردها مختلفة المقادير لاختلاف مقادير المرايا فى الصغر والكبر والطول والعرض اذا كانت مختلفة وهو ضرب مثال لتجلى الحق فى صور الحضرات الاسمائية فتصير مرآة الحق مرايا مختلفة الحكم فلا يكون تجليه وظهوره فى مرآة كل صورة الا بحسبها فان نظر ناظر الحق من حيث تجليه فى حضرة من حضراته فانه يرى صورته فى تلك الحضرة بحسبها لما ذكرنا من تأثير المرآة فى الصور واما فى تجليه الذاتى الوجودى الاحدى فلا يرى فيه صورته الاعلى ماهى عليه اذا لم يغلب على نظره التقييد بصورة دون صورة ولا حصر فى الصور المرئية فى المرايا بهذه الاعتبارات (فانظر فى المثال مرآة واحدة من هذه المرائى لا تنظر الجماعة وهو نظرك من حيث كونه ذاتا فهو غنى عن العالمين ومن حيث الاسماء الالهية فذلك الوقت يكون كالمرائى فأى اسم الهى نظرت فيه نفسك أو من نظر فانما يظهر فى الناظر حقيقة ذلك الاسم فهكذا هو الامر ان فهمت فلا تجزع ولا تخف فان الله يحب الشجاعة ولو على قتل حية وليست الحية سوى نفسك والحية مية لنفسها بالصورة

لاختلاف مقادير المرائى فللحق أثر فى الصورة الظاهرة فى مرآته بحسب تجلياته الذاتية وللرائى أثر بحسب اعتقاده اذ الحق لا يتجلى له الا بصورة اعتقاده فكان للحق أثر بوجه وماله أثر بوجه فاهل الذوق والتمييز لعلمه بمراتب الاشياء يلحق كل أثر الى صاحبه ويعطى كل ذى حق حقه فان طلبت أنت معرفة الحق بالمثال الشهادى فانظر فى المثال مرآة واحدة اه بالى

غنى عن العالمين أى لا يكون مرآة لاحد ولا يكون احد مرآة له فتكون المرآة المنظور فيها من حيث نفسها واحدة غنية عن الصور الحاصلة فيها كذلك ذات الحق من حيث ذاته غنى عن العالمين وانظر الى المرايا المتخالفة فى المقدار وهو نظرك فى الحق من حيث الاسماء فذلك الوقت يكون كالمرائى اه بالى

والحقيقة والشئ لا يقتل عن نفسه وان أفسدت الصورة فى الحس فان الحد يضبطها والخيال لا يزيلها) أى فانظر فى هذه المثال مرآة واحدة هى مرآة الذات الاحدية ولا تنظر المرايا الاسمائية وفيه تحريض على التوجه الى الذات الاحدية على اطلاقها عن كل قيد وحصر فى عقد وذلك بافناء الاعتقادات المتجزية المحددة والتقييدية بصورة ومعنى وتشجيع للطالب السالك سبيل الحق على كسر أصنام المعتقدات كلها ورفع حجب التعينات باسرها حتى يشهد الحق المحض الشاهد المشهود على الحقيقة فى عين كل شئ غير منحصر فيه وفى تعينه ولا فى الكل بل مطلقا جامعا بين التعين واللاتعين فيكون سويا على صراط مستقيم صراط الله الذى له ما فى السموات وما فى الارض ألا الى الله تصير الامور ولا عوج ولا التواء ولا ميل ولا تعريج فى سير الله كالحية ولا حية الانفس أفمن يمشى مكبا على وجهه أهدى أمن يمشى سويا على صراط مستقيم فالميل الى اختلاف المذاهب والمعتقدات ومعاريج طرق الحضرات انما هو كانسياب الحيات فاجتنبوا واتبع الطريقة المحمدية فى قوله تعالى ثم جعلناك على شريعة من الامر فاتبعها أى فاتبع الطريقة ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون فاقتل حية نفسك فى التقييد بتعينك ومعنى قوله والحية حية لنفسها ان كل متعين نفسك كان أو غيرها فهو حى بحياته تعالى متعين بحقيقته فكيف يقتل عن نفسه وان أفسدت صورته فى الحس فهو باق فى العلم بالعين وفى الخيال بالمثال فلا سبيل الى اخفائه الطريق فالطريق هو التحقيق بالحق والنظر الى العين بالفناء حتى يتجلى لك فتشهده بفناء الكل به ويتحقق معنى قوله كل شئ هالك الا وجهه (واذا كان الامر على هذا فهذا هو الامان على الذوات والعزة والمنعة فانك لا تقدر على افساد الحدود وأى عزة أعظم من هذه العزة فتتخيل بالوهم انك قتلت وبالعقل والوهم لم تزل الصورة موجودة فى الحد والدليل على ذلك وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى والعين ما أدركت الا الصورة المحمدية التى ثبت لها هذا الرمى فى الحس وهى التى نفى الله الرمى عنها أولا ثم أثبته لها وسطا ثم عاد بالاستدراك ان الله هو الرامى فى صورة محمدية ولا بد من الايمان بهذا فانظر الى هذا المؤثر حتى نزل الحق فى صورة محمدية وأخبر الحق نفسه عباده بذلك فما قال أحد منا عنه ذلك بل هو قال عن نفسه وخبره صدق والايمان به واجب سواء أدركت علم ما قال أو لم تدركه فاما عالم واما مسلم مؤمن ومما يدلك على ضعف النظر العقلى من حيث فكره كون العقل يحكم على العلة انها لا تكون معلولة لمن هى علة له هذا حكم العقل لا خفاء به وما فى علم التجلى الا هذا وهو ان العلة تكون معلولة لمن هى علة له والذى حكم به العقل صحيح مع التحرير فى النظر وغايته فى ذلك أن يقول اذا رأى الامر على خلاف ما أعطاه الدليل النظرى ان العين بعد ان ثبت انها واحدة فى هذا الكثير فمن حيث هى علة فى صورة من هذه الصور لمعلول ما فلا تكون معلولة لمعلولها فيصير معلولها علة لها وهذا غايته اذا كان قد رأى الامر على ما هو عليه ولم يقف مع نظره الفكرى) يعنى ان العلية معلولة وجودا وتقديرا لمعلولية المعلول لانه لولا معلولية المعلول لم تتحقق علية العلة فعلية العلة موقوفة التحقق على معلولية المعلول فاذن معلولية المعلول علة لعلية العلة وعليتها وكذلك العلة وعكسها لما كان المعلول معلولا لهما لانهما متضايفان فيتوقف كل واحد منهما على الآخر ذهنا وخارجا

أنزل الحق فى صورة محمدية فالمعلول علة لعلته بوجه كما سيأتى فان تاثير الحق فى وجود الرمى وتاثير الرمى فى نزول الحق فى صورة رامية ليظهر منه اه بالى

فتكون علية العلة علة لمعلولية المعلول ومعلولية المعلول علة لعلية العلة والمعلول معلول بقيام المعلولية به وكذلك العلة علة بقيام العلية بها فالعلة مع عليتها التي هي بها علة للمعلول معلول لمعلولية المعلول الذي هو بها معلول ومعلولية المعلول ليست زائدة عليه الا في العقل كما ان علية العلة ليست بزائدة على العلة الا في العقل فهي في الخارج عينه لكن العقل ينزع معنى المعلولية فيجعله زائدا على ذات المعلول وكذا معنى العلية بالنسبة الى ذات العلة وليس كذلك في الخارج اذ العلية والمعلولية لا غيرهما في الخارج زائدة على العلة والمعلول في الوجود لانه لو كان لهما تحقق وجودي دون عين العلة والمعلول في الوجود لتحقق امتيازهما عنهما في الوجود لكن الامتياز ليس الا في التعقل وكذلك جميع أقسام المتضايفين لا تحقق لاحدهما وجودا الا بالآخر فكل منها علة لمعلوله ومعنى قوله والذي حكم العقل به صحيح مع التحرير في النظر ان ذلك صحيح عند تحرير المبحث ومحل النزاع لان الذي حكم العقل به هو ان الشئ الذي يتوقف عليه وجود شئ آخر حتى يتحقق به لا يتحقق في وجوده على وجود ذلك المتأخر المتحقق به والا لزم الدور وذلك عند تجريد المرادين عن معنى التضايف أما اذا أخذهما من حيث انهما متضايفان فلا بد من التوقف في الجانبين وفي بعض النسخ مع التحرز في النظر أي الاحتراز عن معنى التضايف فيهما وغايته أي وغاية الناظر والمفكر اذا رأى الامر على خلاف مقتضى الدليل العقلي وتحقق أن العين واحدة في هذه الصور الكثيرة أن يقول انها وان كانت حقيقة واحدة في العلة والمعلول فهي من حيث كونها علة في صورة من الصور الكثيرة لمعلول ما فلا تكون معلولة لمعلولها فيكون معلولها حينئذ علة لها وهي معلولة له وحينئذ لم يقف مع نظره العقلي وجوابه بلسان الذوق والتحقيق ان العين الواحدة في الصورتين لها صلاحية قبول الامرين بالاعتبارين فانها حال كونها علة صلاحية كونها معلولا وحال كونها معلولا صلاحية كونها علة فهي في عينها جامعة للعلية والمعلولية وأحكامهما فكانت علة بعليتها ومعلولة بمعلوليتها فلها بحسب الاحوال جميع هذه الاعتبارات من حيث عينها على السواء وهكذا صورة الامر في التجلي فان المتجلي والمتجلى له والتجلي وكون المتجلي متجليا والمتجلى له هو الحق الواحد بعينه المنعوت بجميع هذه الاعتبارات التي يتعقلها العقل والفرقان والامتياز ليس الا في العقل والصور المتعلقة والنسب المفروضة المتفرعة عن الحقيقة الواحدة وهو الله الواحد الاحد ليس في الوجود الا هو (واذا كان الامر في العلية بهذه المثابة فما ظنك باتساع النظر العقلي في غير هذا المضيق فلا أعقل من الرسل صلوات الله عليهم وقد جاؤا بما جاؤا في الخبر عن الجناب الالهي فاثبتوا ما أثبته العقل) أي في طور العقل (وزادوا ما لا يستقل العقل بادراكه ولا يحيله العقل وأساويقر به في التجلي الالهي فاذا خلا بعد التجلي بنفسه حار فيما رآه فان كان عبد رب رد العقل اليه وان كان عبد نظر رد الحق الى حكمه وهذا لا يكون الا مادام في هذه النشأة الدنياوية محجوبا عن نشأته الاخراوية في الدنيا) يعني هذه الحيرة لا تكون الا اذا كان صاحبها في هذه النشأة الدنيوية محجوبا عن النشأة الاخروية فانه فيها مقيد أبدا بعين العقل مقيد للامر بحسب تقيده فيسعى في قيد فاذا أطلق تحير لتعوده بحكم القيد فان غلب حكم القيد حار عن الحق فاخذ بقيده وان غلب حكم الاطلاق حار عن تحيره وانحاز الى الحق واذعن له الحق فراعى حكم الطرفين فكان من الكمل وان بقي في الحيرة كان من الوله وأما الكمل فهم خرجوا عن النشأة الدنيوية باطنا وان كانوا فيها ظاهرا (فان العارفين يظهرون هنا كأنهم في الصورة الدنياوية لما يجري

عليهم من أحكامها والله تعالى قد حولهم في بواطنهم في النشأة الاخراوية لابد من ذلك فهم بالصورة مجهولون الا لمن كشف الله عين بصيرته فادرك فما من عارف بالله من حيث التجلى الالهي الا وهو على النشأة الآخرة قد حشر في دنياه ونشر من قبره فهو يرى مالا يرون ويشهد مالا يشهدون عناية من الله ببعض عباده في ذلك) قد حشر أي جمع ليوم الجمع فشاهد أحوال القيامة ونشر من قبره أحيي بالحياة الاخروية عن قبر تقيده وانغماسه في غواشيه با تجرده عن ملابسته (فمن أراد العثور على هذه الحكمة الالياسية الادريسية الذى أنشأه الله تعالى نشأتين فكان نبيا قبل نوح ثم رفع ونزل رسولا بعد ذلك فجمع الله له بين المنزلتين فلينزل عن حكم عقله الى شهوته ويكون حيوانا مطلقا) أى من غير تصرف عقلي (حتى يكشف ما يكشفه كل دابة ماعدا الثقلين فحينئذ يعلم انه قد تحقق بحيوانيته وعلامته علامتان الواحدة هذا الكشف فيرى من يعذب في قبره ومن ينعم ويرى الميت حيا والصامت متكلما والقاعد ماشيا والعلامة الثانية الخرس بحيث انه لو أراد أن ينطق بما رآه لم يقدر فحينئذ يتحقق بحيوانيته وكان لنا تلميذ قد حصل له هذا الكشف غير انه لم يحفظ عليه الخرس فلم يتحقق بحيوانيته ولما أقامني الله تعالى في هذا المقام تحققت بحيوانيتي تحققا كليا فكنت أرى وأريد أن أنطق بما أشاهده فلا أستطيع فكنت لا أفرق بيني وبين الخرس الذين لا يتكلمون) لما ذكر قبيل ذكره من كشف النشأتين مثال ظهور العين الواحدة في صور كثيرة هي في تلك الصور عينها غير متقيد ولا منحصر في شئ منها فيصدق على تلك العين الواحدة في صورة من تلك الصور الكثيرة انها عينها في صورة أخرى أو صور أخر من وجه ويصدق أيضا انها غير الاخرى من حيث تغاير الصورتين والتعين من وجه علم من ذلك ظهور الياس في النشأتين وان الياس المرسل الى بعلبك هو عين ادريس الذى كان يوحى اليه قبل نوح من حيث العين والحقيقة ويصدق انه غيره من حيث الصورة والتعين فلا تلتبس عليك التعينات فلو قلنا ان العين أخذت الصورة الادريسية وانتقلت الى الصورة الالياسية لكان عين القول بالتناسخ ولكنا نقول ان عين ادريس وهويته مع كونها قائمة في أنية ادريس وصورته في السماء الرابعة هي الظاهرة في الصورة الالياسية والمتعينة في انية الياس فيكونان من حيث العين واحدا ومن حيث التعين الصورى والظهور الشخصي اثنين كحقيقة جبريل وعزرائيل وميكائيل فانهم يظهرون في الآن الواحد في مائة ألف مكان بصور شتى كلها قائمة موجودة هؤلاء الارواح الكلية الكاملة فكذلك أرواح الكمل وأنفسهم وكالحق المتجلى في صور تجليات غير متناهية وتعينات أسماء الهية لا تحصى كثرة مع أحدية ذاته وعينه المتنزهة عن ان تتكثر بالصور والتعينات ثم انه قدس سره أحال التحقق بهذا المعنى والاطلاع على الحكمة الالياسية على ان يتحقق السالك بحيوانيته ويتنزل عن رتبة العقل وحكمه حتى يبقى حيوانا محضا ليعلم سر نزول ادريس بعد أن تحقق بروحانيته حتى بقي عقلا مجردا بلا شهوة الى صورة الياس مبعوثا الى أهل بعلبك وفائدة التحقق بالمنزلتين منزلة شهود الحق والتحقق به في الملأ الاعلى ذوقا ومنزلة والتحقق بشهود الحق أيضا في العالم

ويحل لهم ما أحل لغيرهم فانشأ الله العارفين نشأتين في حال حياتهم دنياوية وأخروية بالى

(تحقق بحيوانيته) فبه نزل منزلة ادريس عليه السلام حيث نزل عن سماء عقله الى أرض نفسه فهذا النزول لا يكون الا بعد العروج الى سماء الروح بالرياضات والمجاهدات كما كان رفع ادريس الى السماء كذلك بالى

الاسفل والتحقق به أيكشف ما تكشفه كل دابة أي يطلع على عذاب القبر والتنعم فيه فانه يطلع على ذلك الحيوانات العجم شهودا دون الثقلين والباقي ظاهر (فاذا تحقق بما ذكرناه) أي عند نزوله الى حيوانيته والتحقق بها (انتقل الى أن يكون عقلا مجردا في مادة طبيعية فيشهد أمورا هي أصول لما نظهر في الصور الطبيعية فيعلم من أين نظهر هذا الحكم في الصورة الطبيعية علما ذوقيا) يعني أن السالك المتحقق بحيوانيته اذا انتقل بعد ذلك الى التحقق بكونه عقلا مجردا عن القيود الطبيعية تحقق حينئذ ذوقا ان العين التي كانت في عالم العقل عقلا هي في عالم النفس نفس فشهد في العالم العقلي عقولا هي أصول لما في العالم الاسفل من الصور الطبيعية فيعلم ان الاحكام المختلفة في الصور الطبيعية هي معاني الاعيان والحقائق العقلية علما ذوقيا فالحقيقة التي هي وجود بحت صرف هي ذاته تعالى في عالم الاعيان عين وفي عالم المعاني معنى صرف معقول وفي عالم العقول عقل مجرد وفي عالم النفس نفس وفي عالم الحيوان حيوان وفي النبات نبات وفي الجماد جماد فقد ظهرت العين الحقيقية في المراتب كلها بهذه الصور مع بقائها على حالها في عالمها فهي أصل الكل ومنشؤه ومنبعه والى الاصل الاول والحقيقة الاولى مصيره ومرجعه والى الله ترجع الامور منه بدا الكل واليه يعود (فان كوشف على ان الطبيعة عين نفس الرحمن فقد أوتي خيرا كثيرا) فانه قد أوتي الحكمة التي بها تنقلب أعيان خلق العالم كله مع كثرة صورها الغير المتناهية حقا واحدا أحدا لا كثرة فيه أصلا وهو الخير الكثير لان الغالب على حاله الاحسان العلمي والحكمة والتوحيد (وان اقتصر معه على ما ذكرناه فهذا القدر يكفيه من المعرفة الحاكمة على عقله فيلحق بالعارفين ويعرف عند ذلك ذوقا فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم) يعني ان الله قتلهم في صوركم وموادكم (وما قتلهم الا الحديد والضارب والذي خلف هذه الصورة فبالمجموع وقع القتل والرمي فيشاهد الامور باصولها وصورها فيكون تاما فان شهد النفس كان مع التمام كاملا فان النفس الرحماني هو عين فيض الوجود والحياة على الكل بل عين تنزل الحق الى الصور كلها) فلا يرى الا الله عين ما يرى فيرى الرائي عين المرئي وهذا القدر كاف والله الموفق والهادي

(فص حكمة احسانية في كلمة لقمانية)*

انما اختصت الكلمة اللقمانية بالحكمة الاحسانية لان الغالب على حاله عليه السلام الاحسان بالشهود العلمي والحكمة والتوحيد والاسلام في قوله تعالى ومن يسلم وجهه الى الله تعالى فهو محسن فقد استمسك بالعروة الوثقى وقوله وآتينا لقمان الحكمة والاحسان والحكمة اخوان لان الاحسان فعل ما ينبغي والحكمة وضع الشيء في موضعه وفي وصيته لابنه يابني لا تشرك بالله ان الشرك لظلم عظيم وأول مراتب الاحسان المعاملة مع الحق بمحض التوحيد ثم الشهود في الطاعة والعبادة كما في قوله عليه السلام الاحسان أن تعبد الله كأنك تراه أي في غاية الظهور ومن هذا الباب قوله يابني انها ان تك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة أو في

فيشهد أمورا كلية مجردة في غير مادة طبيعية فيعلم من أين يظهر هذا الحكم وهو الرمي والقتل وغير ذلك بالي (فان شهد النفس) أي شهد مع ذلك ان النفس الرحماني عين الطبيعة كان مع التمام كاملا في المعرفة بالله فعلى هذا التقدير فلا يرى الا الله في عين كل ما يرى فيرى الرائي عين المرئي من حيث انه كامل يرى الرائي عين المرئي ويراه غيره من حيث انه تام لا كامل لجمع بين الشهودين شهود نفس الرحمن وشهود أصول الامور وصورها فلكل شهود حكم في هذا العارف بالي

السموات أوفى الارض يأت بها الله ثم فى معاملة الخلق كالاحسان بالوالدين وجميع وصاياه لابنه من باب الاحسان (اذا شاء الاله يريد رزقا * له فالكون أجمعه غذاء)
أى اذا تعلقت مشيئة الله بارادة الرزق له من حيث انه عين الوجود الحق المتعين باعيان الممكنات فالكون كله والاحكام الالهية الظاهرة بالكون كلها غذاء له لظهوره بها فى ملابس الصفات والاسماء فان الهوية الالهية الجمعية من حيث عينها بذاتها غنية عن العالمين وعن الاسماء كلها وأما تعلق المشيئة بارادة الرزق فهو من حيث كونه ظاهرا فى مظاهر الاكوان وأعيان العالم والفرق بين المشيئة والارادة ان المشيئة عين الذات وقد تكون مع ارادة وبدونها والارادة من الصفات الموجبة للاسم المريد فالمشيئة أعم من الارادة فقد تتعلق بها او تنقيض بها كمشيئة الكراهة أى بالايجاد والاعدام ولما كانت الارادة من الحقائق الاسمائية فلا تقتضى الا الوجود فتتعلق بالايجاد لا غير ولهذا علقها بالارادة لتختص بوجود الرزق وأصل الكلام أن يريد الرزق لانها مفعول المشيئة فحذف ان ورفع الفعل كقوله * ألا أيهذا الزاجرى احضر الوغى *
(وان شاء الاله يريد رزقا * لنا فهو الغذاء كما يشاء)
أى وان تعلقت مشيئته بارادة الرزق لنا من لدنه فهو المراد أن يكون لنا رزقا من حيث انه الوجود الحق فيوجدنا كما يشاء ويختفى فينا ويظهرنا كالغذاء بالنسبة الى المغتذى فانا نقوش وهيآت وشؤن وتعينات لا وجود لنا ولا تحقق فهو المتعين بنا ومظهرنا وغذاؤنا ورزقنا بالوجود كما نحن غذاؤه بالاحكام وفى نسخة فهو الغذاء كما تشاء أى كما تقتضى أعياننا أن توجد به وكما ان تحققنا وابقاءنا بالوجود فكذلك بقاء أسمائه بالاعيان
(مشيئته ارادته فقولوا * بها قد شاءها فهو المشاء)
ولما كانت الارادة لا تتعلق الا بالايجاد أى بمعدوم يريد ايجاده لان تأثير الاسماء الالهية انما هو فى المعدومات لايجادها لقوله انما قولنا لشئ اذا أردناه والمشيئة من حيث كونها عين الذات ولا بد لكل اسم من الذات كانت عين الذات من وجه وأعم منها من وجه لانها قد تتعلق بالاعدام أى بوجود يريد اعدامه كقوله ان يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد فقال مشيئته ارادته أى هما متحدان فى التعلق بالفعل والايجاد فقولوا بهذه المشيئة أى المقتضية للايجاد التى هى عين الارادة قد شاء الارادة فهى أى فالارادة هى مفعول المشيئة فالمشاء اسم مفعول بمعنى المراد وأصله على قياس اللغة المشيء لكنه غير مستعمل
(يريد زيادة ويريد نقصا * وليس مشاؤه الا المشاء)

(اذا شاء الاله يريد رزقا) له أى أراد الحق سببا لظهور نفسه (فالكون أجمعه غذاء) له من اظهاره اياه واختفاؤه فيها بالى
وقيل ان المشيئة تخصيص المعدوم للوجود والموجود للعدم والارادة تخصيص المعدوم للوجود فقط (مشيئته عين ارادته فقولوا بها) أى بالمشيئة قد شاءها الارادة فهى أى الارادة بالمشاء بفتح الميم أى المراد فهذا وجه اتحادهما ومعنى البيت الاول على تقدير الاتحاد اذا شاء الاله ان يشاء فحينئذ تكون المشيئة المشاء ويفرق بينهما بفرق آخر بقوله * يريد زيادة ويريد نقصا * يعنى ان الارادة تتعلق بزيادة شئ ونقصه * وليس مشاؤه الا المشاء * أى لا تتعلق مشيئته بزيادة شئ ونقصه بل هى العناية الالهية المتعلقة بايجاد المشاء من غير تعرض الى الزيادة والنقصان بالى

المشاء بفتح الميم هنا مصدر ميمي أي المشيئة كما كانت عين الذات ولم يثبت لها اسما كالارادة وليست الا العناية لم تقتض لوجود فقد تتعلق بارادة الزيادة وهي الايجاد وقد تتعلق بالنقص وهي الاعدام وليست المشيئة في القسمين الا المشيئة بخلاف الارادة فانها لم تتعلق في القرآن الا بالايجاد ولهذا قال بالفرق بينهما من وجه وباتحادهما من وجه في قوله

(فهذا الفرق بينهما لحقق * ومن وجه فعينهما سواء

قال الله تعالى ولقد آتينا لقمان الحكمة وقال ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا فلقمان بالنص هو ذو الخير الكثير بشهادة الله تعالى له بذلك والحكمة قد تكون متلفظا بها وقد تكون مسكوتا عنها) أي حيث يكون الحال يقتضي النطق فالحكمة متلفظ بها فان النطق في موضعه حكمة ومن حيث يقتضي الحال السكوت فالحكمة مسكوت عنها لان السكوت في موضعه حكمة كما سكت لقمان عن سؤال داود حين رآه صنع الدرع فاراد أن يسأل ما هو فسكت ولم يسأل حتى أتمه فلبس فقال نعم لبوس الحرب هذا فقال لقمان نعم الخلق الصبر فقال داود الصمت حكمة وقيل انه قال لاجل هذا سمي حكيما فمثل هذا السكوت ينبئ عن التؤدة وانتفاء الاستعجال الطبيعي (مثل قول لقمان لابنه يا بني انها ان تك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة أو في السموات أو في الارض يأت بها الله فهذه حكمة منطوق بها وهو ان جعل الله هو الآتي بها وقرر ذلك الله في كتابه ولم يرد هذا القول على قائله وأما الحكمة المسكوت عنها وعلمت بقرينة الحال فكونه سكت عن المؤتى اليه بتلك الحبة فما ذكره وما قال لابنه يأت بها الله اليك ولا الى غيرك) وفي نسخة أو الى غيرك ولا في النسخة الاولى تأكيد لقوله ولا قال وفي ولا قال تأكيد النفي في فما ذكره ومعناه ولا قال الى غيرك فيكون معناهما واحدا (فارسل الاتيان عاما وجعل المؤتى به في السموات ان كان أو في الارض تنبيها لينظر الناظر في قوله تعالى وهو الله في السموات وفي الارض فنبه لقمان بما تكلم به وبما سكت عنه أن الحق عين كل معلوم لان المعلوم أعم من الشئ فهو أنكر النكرات) أي تنبيها على أن في السموات والارض هو الحق فالمعلوم في السموات والارض ليس غيره لان المأتي به هو المعلوم في السموات أو في الارض والمعلوم في السموات هو ما في الجهة العلوية من الحقائق العينية والاسمية والروحانية على اختلاف طبقاتها والمعلوم في الارض هو ما في الجهة السفلية من الحقائق الكونية والآثار الجسمية على اختلاف مراتبها كالعناصر والمواليد وأحوالها وهيآتها فانها تحت تصرف العوالم العلوية الالهية وتأثيراتها وانما جعل المعلوم أعم من الشئ لان الشئ عنده هو الذي له وجود عيني والمعلوم يتناول ماله وجود عيني وما ليس له وجود عيني فان علمه محيط بالكل فالمعلوم أعم من الشئ وأما عند من جعل الشئ أعم من المتعين الخارجي والعقلي فالمعلوم والشئ يتساويان لان الثابت في العلم شئ كالاعيان الثابتة وهو أرجح لقوله انما قولنا لشئ اذا أردناه أن نقول له كن فيكون فانه تعالى أطلق قبل الكون على العين اسم الشئ وخاطبه بقوله كن فيترتب الامر كونه وكيف كان فالمقصود حاصل لان المراد التنبيه على العالم الآتي بالمعلوم أي الله عين المعلوم سواء كان أعم من الشئ أو مساويا فان الغرض احاطة علمه بالكل وان العلم والعالم والمعلوم حقيقة واحدة لا فرق بينها الا بالاعتبار (ثم تمم الحكمة واستوفاها

(ولم يرد هذا القول على قائله) مع ان الاتيان يضاف الى العبد أيضا ولم يقل الحق ليس الامر كما قلت فدل ذلك على ان كل آتي الحبة عين الحق من جهة الحقيقة بالي

لتكون النشأة كاملة فيها فقال ان الله لطيف فمن لطافته ولطفه انه فى الشئ المسمى بكذا المحدود بكذا اعين ذلك الشئ حتى لا يقال فيه الا ما يدل عليه اسمه بالتواطئ والاصطلاح فيقال هذا سماء وأرض وصخرة وشجر وحيوان وملك ورزق وطعام والعين واحدة من كل شئ وفيه كما يقول الاشاعرة ان العالم كله متماثل بالجوهر فهو جوهر واحد فهو عين قولنا العين واحدة ثم قالت ويختلف بالاعراض وهو قولنا ويختلف ويتكثر بالصور والنسب حتى يتميز فيقال هذا ليس هذا من حيث صورته أو عرضه أومزاجه كيف شئت فقل وهذا عين هذا من حيث جوهره ولهذا يؤخذ عين الجوهر فى حد كل صورة ومزاج فنقول نحن انه ليس سوى الحق وظن المتكلم ان مسمى الجوهر وان كان حقا) أى ثابتا غير متعين (ماهو عين الحق الذى يطلقه أهل الكشف والتجلى فهذه حكمة كونه لطيفا) بتميم الحكمة المبنية للتوحيد واستيفائها تكميل ما انشأ فيه من المعنى أولتكون النشأة اللقمانية كاملة فى تلك الحكمة قوله ان الله لطيف خبير فمن كمال لطافته ان الحق تعالى مع أحدية عينه يصدق على الاشياء المتباينة المحدودة بحدود مختلفة وأسام متفاوتة كالسماء والارض وغيرهما مما عدولم يعد مما يصدق عليها بالتواطئ بمعنى انها عين واحدة وذلك يطابق قول الاشاعرة ان العالم كله متماثل بالجوهر أى هو جوهر واحد وكذلك نقول بختلف ويتكثر بالصور والنسب حتى يتميز فيقال هذا ليس هذا من حيث صورته أو عرضه وذلك يطابق قولهم يختلف بالاعراض ثم انهم مع قولهم باحدية الجوهر فى صور العالم كلها يقولون باثنينية العين أى ان عين الجوهر فى العالم غير الحق ولو كان كما قالوا لما كان الحق المشهود الموجود المطلق واحدا احدا فى الوجود بل كانا عينين وانتهى حد كل منهما الى الاخرى وتمايزتا لكون كل واحد منهما غير الآخر وليس عينه حينئذ والحق تعالى وتنزه أن يكون محدودا معه غيره فى الوجود حقيقة فنقول ما فى الوجود الا عين واحدة هى عين الوجود المطلق الحق وحقيقته وهو الوجود المشهود لا غير ولكن هذه الحقيقة لها مراتب وظهور لا تتناهى أبدا فى التعين فاول مراتبها اطلاقها عن كل قيد واعتبار ولا تعينها وعدم انحصارها والمرتبة الثانية تعينها فى عينها وذاتها بتعين جامع لجميع التعينات الفعلية الوجوبية الالهية الانفعالية الكونية والمرتبة الثالثة المرتبة الجامعة لجميع التعينات الفعلية المؤثرة وهى مرتبة الله تعالى ثم المرتبة التفصيلية لتلك المرتبة الاحدية الالهية وهى مرتبة الاسماء وحضراتها ثم المرتبة الجامعة لجميع التعينات الانفعالية التى من شأنها التأثر والانفعال ولوازمها وهى المرتبة الكونية الامكانية الخلقية ثم المرتبة التفصيلية لهذه الاحدية الجمعية الكونية وهى مرتبة العالم ثم تفاصيل الاجناس والانواع والاصناف والاشخاص والاعضاء والاجزاء والاعراض والنسب ولا يقدح كثرة التعينات واختلافها وكثرة الصور فى أحدية العين اذ لا تحقق الا لها فى ذاتها وعينها لا غير لا اله الا الله كل شئ هالك الا وجهه فالعين باحدية الجمع سارية فى جميع هذه المراتب والحقائق المترتبة فيها فهى هو وهو هى عينها لا غيرها كما كانت الهوية فى المرتبة الاحدية

(الا ما يدل عليه اسمه) وما عبارة عما يدل عليه اسم ذلك الشئ من المفهوم فان قولنا هذا سماء لا يحمل على المبتدا الا مدلول السماء بالتواطئ أى بالتوافق والاصطلاح بالى

(متماثلة بالجوهر) كتماثل أفراد الانسان بالانسان فهو جوهر واحد فى كل متماثل كما ان الانسان واحد فى كل متماثل من افراده بالى

الجمعية الاولى هو لاغيره كان الله ولم يكن معه شئ (ثم نعت فقال خبير أى عالم عن اختبار وهو قوله ولنبلونكم حتى نعلم) وهو العلم الثابت للحق من حيث حقيقة وجود العباد (وهذا هو علم الاذواق فجعل الحق نفسه مع علمه بما هو الامر عليه مستفيدا علما ولا يقدر على انكار مانص الحق عليه فى حق نفسه ففرق تعالى مابين علم الذوق والعلم المطلق فعلم الذوق مقيد بالقوى وقد قال عن نفسه انه عين قوى عبده فى قوله كنت سمعه وهو قوة من قوى العبد و بصره وهو قوة من قوى العبد ولسانه وهو عضو من أعضاء العبد ورجله و يده فما اقتصر فى التعريف على القوى فحسب حتى ذكر الاعضاء وليس العبد بغير هذه الاعضاء والقوى فعين مسمى العبد هو الحق لاعين العبد هو السيد الرؤف) أى هوية العبد وحقيقته من غير نسبة العبدانية هو الحق من غير نسبة الالهية والسيدية الا ان عين العبد من حيث انه عبد أعنى مع نسبة العبودية هو السيد من حيث انه سيد مع نسبة السيادة (فان النسب متميزة لذاتها وليس المنسوب اليه متميزا) أى من حيث الحقيقة (فانه ليس ثم سوى عينه فى جميع النسب فهو عين واحدة ذات نسب واضافات وصفات فمن تمام حكمة لقمان فى تعليم ابنه ماجاء به فى هذه الآية من هذين الاسمين الالهيين لطيفا وخبيرا سمى بهما الله فلو جعل ذلك فى الكون وهو الوجود فقال كان لكان أتم فى الحكمة وأبلغ فى الموعظة فحكى الله تعالى قول لقمان على المعنى كما قال لم يزد عليه شيأ) يعنى ان قوله ان الله لطيف خبير اخبار بانه تعالى موصوف باللطف والخبرة وذلك يدل على انه تعالى كذلك فى الواقع ولا يدل على ان وجوده يقتضى ذلك فلو أتى بالكلمة الوجودية الدالة على اتصافه بالصفتين المذكورتين فى الازل فقال وكان الله لطيفا خبيرا لكان أتم فى الحكمة وأبلغ لدلالته على ان وجوده تعالى كان فى الازل كذلك اقتضى وجود تلك النسبة فهو كذلك لطيف خبير فى الحال الواقع وأما العبارة المذكورة فتحتمل أن تكون كذلك فى الازل وأن لا يكون لكون الله تعالى حكى قول لقمان من غير تغيير وانما قال لقمان بهذه الصيغة مع كلمة التحقيق والتأكيد ليتمكن و يتحقق فى نفس ابنه انه فى الواقع كذلك جزما (وان كان قوله ان الله لطيف خبير من قول الله فلما علم الله تعالى من لقمان أنه لو نطق لتمم متمما هذا) أى بما معناه فى لغته معنى هذا فى اللغة العربية وذلك من حيث التحقيق والعذر ماذكرناه من أن لقمان لفرط شفقته وتعطفه ورأفته بابنه قام فى مقام التعليم والارشاد والنصيحة بهذه القرائن مخبرا عن الواقع اخبارا مؤكدا جازما ليتحقق و يتمكن فى نفس ابنه مقام الاخبار عن خبرة وجود ولو قال كان الله لطيفا خبيرا وهذا وان كان كذلك فالمبالغة والاتمام على الوجه الاول انسب فى الحكمة فاخبر الله تعالى عنه صورة ماجرى فى الحال الواقع من غير زيادة ولا نقصان (واما قوله ان تك مثقال حبة من خردل لمن هى له غذاء وليس الا الذرة المذكورة فى قوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره فهى أصغر متغذ) أى لو كان أصغر منها لذكره الله فى هذه الآية لكونه تعالى فى بيان أنهى درجة المبالغة وأيضا لان فى الحبة من الخردل أكبر وأكثر من الذرة فالمبالغة انما تكون فى منفذ أصغر من غذائه (والحبة من الخردل أصغر غذاء ولو كان ثم أصغر لجاء به كما جاء بقوله ان الله لا يستحى أن يضرب مثلا ما بعوضة ثم لما علم انه ثم ماهو أصغر من البعوضة قال فما فوقها يعنى فى الصغر وهذا قول الله والتى فى

وهذا أى العلم الاختيارى هو علم الاذواق أى يختص بالذوق الذى لا يحصل الا بالقوى فجعل الحق نفسه مع

الزلزلة قول الله أيضا فاعلم ذلك فما فوق البعوضة في الصغر الذرة وثم لطيفة أخرى وذلك ان الذرة مع صغرها أخف في الوزن أيضا لكونها حيوانا اذ الحي أخف من الميت فالمعنى أن العمل اذا كان مثقال ذرة في الصغر والخفة فلا بد من رؤية الجزاء فنحن نعلم أن الله تعالى ما اقتصر على وزن الذرة وثم ما هو أصغر منها فانه جاء بذلك على المبالغة والله أعلم وأما تصغيره اسم ابنه فتصغير رحمة فلهذا أوصاه بما فيه سعادته اذا عمل بذلك وأما حكمة توصيته في نهيه اياه ان لا تشرك بالله فان الشرك لظلم عظيم والمظلوم المقام) أي المحل الذي أثبت فيه الانقسام (حيث نعته بالانقسام وهو عين واحدة فانه لا يشرك معه الا عينه وهذا غاية الجهل وسبب ذلك أن الشخص الذي لا معرفة له بالامر على ما هو عليه ولا بحقيقة الشيء اذا اختلفت عليه الصور في العين الواحدة وهو لا يعرف أن ذلك الاختلاف في عين واحدة جعل الصورة مشاركة للاخرى في ذلك المقام فجعل لكل صورة جزأ من ذلك المقام ومعلوم في الشريك أن الامر الذي يخصه مما وقعت فيه المشاركة ليس عين الآخر الذي شاركه اذ هو للآخر فاذا ما ثم شريك على الحقيقة فان كل واحد على حظه مما قيل فيه ان بينهما مشاركة فيه وسبب ذلك الشركة المشاعة وان كانت مشاعة فان التصريف من أحدهما يزيل الاشاعة قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن هذا روح المسئلة) انما هو روح المسئلة لان الشركة بين الصور الالهية متوهمة عند أهل الحجاب فان الصور الالهية والاسماء واحدة بالذات والدعوة انما هي للذات في الصورة الرحمانية أو الصورة الالهية أو فيهما معا أو في أي صورة شاء من الصور الاسمائية فالداعي للرحمن مختص من وجه فلا شركة وكذلك المختص بدعوة الله الذات الاحدية فلا شركة في مدعوه لاحديته عنده في جميع الصور كما هو عليه ولذلك علل الاجازة في دعوة أحدهما على السواء بقوله فله الاسماء الحسنى أي الدعوة انما هي للهوية الاحدية العينية الجمعية بين صور الاسماء الحسنى والمسمى ليس الا واحدا فلا شركة أصلا والالفاظ ظاهرة

(فص حكمة امامية في كلمة هرونية)

انما خصت الكلمة الهرونية بالحكمة الامامية لان هرون عليه السلام كان امام أئمة الاحبار وقد استخلفه موسى على قومه بقوله اخلفني في قومي وأصلح والامام لقب من القاب الخلافة وقد صرح هرون بذلك في قوله اتبعوني وأطيعوا أمري وقد بقيت الامامة في نسله الى الآن وهي الخلافة المقيدة أي الامامة بالواسطة كما كانت الخلفاء رسول الله صلى الله عليه وسلم وله الامامة المطلقة لكونه نبيا مبعوثا بالسيف كامامة المهدي عليه السلام والمراد بالمطلقة التي لا واسطة بين صاحبها وبين الله وله رتبة التقدم والتحكم في الوجود ولم يكن كذلك لما صرح بوجوب اتباعه وطاعته في قوله اتبعوني وأطيعوا أمري وهي التي قال فيها للخليل اني جاعلك للناس اماما فله الامامة المطلقة والمقيدة (اعلم ان وجود هرون عليه السلام كان من حضرة الرحموت بقوله ووهبنا له من رحمتنا أخاه هرون نبيا فكانت نبوته من حضرة الرحموت فانه أكبر من موسى سنا

علمه بالعلم المطلق بما هو عليه الامر مستفيدا علما بقوله حتى نعلم وهو علم الذوق لا العلم المطلق فتميز الاسم الخبير من الاسم العليم بالى

وجواب ما قوله فهي الذرة التي هي النملة الصغيرة أصغر متغذ من الحيوان والحبة من الخردل أصغر غذاء من الاغذية ولو كان في العالم أصغر غذاء ومتغذيا من خردل وذرة لجاء به كما جاء بقوله ان الله لا يستحيي ان يضرب الآية بالى

وكان موسى أكبر منه نبوة ولما كانت نبوة هرون من حضرة الرحمة لذلك قال لاخيه موسى عليه السلام يا ابن أم فناداه بامه لا بأبيه اذ كانت الرحمة للام دون الاب أوفر في الحكم ولولا تلك الرحمة ما صبرت أي الام على مباشرة التربية ثم قال لا تأخذ بلحيتي ولا برأسي ولا تشمت بي الاعداء فهذا كله نفس من أنفاس الرحمة وسبب ذلك عدم التثبت في النظر فيما كان في يده من الالواح التي ألقاها من يده فلو نظر فيها نظر تثبت لوجد فيها الهدى والرحمة فالهدى) أي فوجد الهدى (بيان ما وقع من الامر الذي أغضبه مما هو هرون بريء منه) وكان الله قد أعلمه قبل ذلك بالامر بقوله انا فتنا قومك من بعدك وأضلهم السامري (والرحمة بأخيه) ووجد الرحمة بأخيه (فكان لا يأخذ بلحيته بما رأى من قومه مع كبره وانه أسن منه فكان ذلك من هرون شفقة على موسى لان نبوة هرون من رحمة الله فلا يصدر منه الامثل هذا ثم قال هرون لموسى عليه السلام اني خشيت أن تقول فرقت بين بني اسرائيل فتجعلني سببا في تفريقهم فان عبادة العجل فرقت بينهم فكان منهم من عبده اتباعا للسامري وتقليدا له ومنهم من توقف عن عبادته حتى يرجع موسى اليهم فيسألونه في ذلك فخشي هرون أن ينسب ذلك الفرقان بينهم اليه وكان موسى أعلم بالامر من هرون لانه علم ما عبده أصحاب العجل لعلمه بان الله قد قضى أن لا يعبد الا اياه وما حكم الله بشئ الا وقع فكان عتب موسى أخاه هرون لما وقع الامر في انكاره وعدم اتساعه فان العارف من يرى الحق في كل شئ بل يراه عين كل شئ فكان موسى يربي هرون تربية علم وان كان أصغر منه في السن) أي يربيه تربية ربانية متعينة لهرون في مادة موسى لان التربية لا تكون حقيقة الا من الرب فكما كان يربي موسى في مادة هرون بان جعله من رحمته له نبيا يكمل نبوته وشد به أزره كان يربي هرون في مادة موسى فانه عتب عليه وأخذ بلحيته ورأسه ليتنبه على أسرار ما وقع من عبادة العجل فيطلع على ما يقرر موسى بعلمه من سر ذلك وكان الله في تربية موسى وهرون من حيث لا يشعر بذلك الا من شاء الله فان جميع الافعال التي يجري الله على أيدي عباده صور أحكام حقائقهم وحكمة لا يعلمها الا الله ومن أطلعه عليها فوقوع العتب وعدم التثبت والقاء الالواح من يد موسى وأخذه بلحية هرون أمر قوي غير متوقع من مثله في مثل أخيه الذي هو أكبر سنا انما كان لتنبيهه على ما ذكر من السر وتربيته من حيث لا يشعران بذلك الامر فانهما من المعصومين الذين لا يجري الله على أيديهم الا ما هو الحكمة والطاعة ويزيد به العلم والمعرفة وهذا بالنسبة الى أخيه وأما بالنسبة الى قومه فهو ان موسى عليه السلام كان في مبالغته في عتب أخيه يرى قومه ان عبادة ما يسمى غيرا وسوى عند أهل الحجاب وتعينا جزئيا في شهود أهل الكشف جهل وكفر أما كونه جهلا فلان المعبود ليس محصورا في صورة بل هو ما في الصور كلها من الحق لان العبادة لا يستحقها الا الله الذي هو عين الكل وله هوية جميع الصور وأما كونه كفرا فلكونه سترا يتعين على الحق المنعين ففعل ذلك رب موسى في مادته ليتنبهوا على

أي وجد موسى في الالواح ما أضل قومه الا السامري وهارون بريء منه والرحمة بأخيه بالي

فالانبياء والاولياء العارفون وان كانوا ينكرون العبادة للارباب الجزئية لكن انكارهم ليس لاحتجابهم عن الحق الظاهر في صور الاشياء بل انكارهم بحسب اقتضاء نبوتهم وبحسب اقتضاء الظاهر فانهم يرون بحسب الباطن في كل شئ ونهي العبادة عن الامة بحسب النبوة في مظهر خاص والمحجوبون وان أنكروا أيضا لكن انكارهم لاحتجابهم عن ظهور الحق في الاشياء بالي

ما قد كان حذرهم من قبل حين قالوا له يا موسى اجعل لنا الها كما لهم آلهة قال انكم قوم تجهلون يعني ان حقيقة يقتضي ان العبادة مطلقا لا تكون الا للرب المطلق كما قال تعالى ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شئ فاعبدوه وقال وهو الله في السموات وفي الارض يعلم سركم وجهركم والاله المجعول ليس له الخلق فلا يستحق عبادة المخلوق اياه ولا علم له بما يسرون وما يعلنون وبعلمه عليه السلام بجهلهم أقبل والتفت بالعتب على هرون فانه كان في تربيته قولا وفعلا ليعلم من حيث ولايته ونبوته بما هو الامر عليه علما بذلك في تلك الحالة اذلم يعلما الا بعد وقوع ما وقع فلما انبه هرون بالحقيقة المذكورة وتحقق هو بما وقع منه ظاهرا و باطنا أعرض عن قومه بعد ما أراهم وأعلمهم بخطئهم الى السامري فلم يعاتبهم ليتعظوا وذلك أبلغ في الغرض (ولذلك لما قال هرون ما قال رجع الى السامري فقال له فما خطبك يا سامري يعني فما صنعت من عدولك الى صورة العجل على الاختصاص وصنعك هذا الشبح من حلى القوم حتى أخذت بقلوبهم من أجل أموالهم فان عيسى يقول لبني اسرائيل يا بني اسرائيل قلب كل انسان حيث ماله فاجعلوا أموالكم في السماء تكن قلوبكم في السماء وما سمي المال مالا الا لكونه بالذات يميل القلوب بالعبادة فهو المقصود الاعظم المعظم في القلوب لما فيها من الافتقار اليه وليس للصور بقاء فلا بد من ذهاب صورة العجل لو لم يستعجل موسى بحرقه فغلبت عليه الغيرة فحرقه ثم نسف رماد تلك الصورة في اليم نسفا وقال له انظر الى الهك فسماه الها بطريق التنبيه للتعليم لما علم انه بعض المجالي الالهية لاحرقنه فان حيوانية الانسان لها التصرف في حيوانية الحيوان لكون الله سخرها للانسان ولا سيما وأصله ليس من حيوان فكان أعظم في التسخير لان غير الحيوان ماله ارادة بل هو بحكم من يتصرف فيه من غير اباءة) اعلم ان الانبياء كلهم صور الحقائق الالهية النورانية الروحانية والفراعنة صور الحقائق النفسانية الظلمانية ولهذا كانت العداوة والمخالفة بين الرسل والفراعنة لازمة كما بين العقل والهوى وبين الروح والشيطان لكنهم مختلفون في التعينات الانسانية لاختلاف الاسماء الالهية فيهم وذلك لاختلاف القوابل بحسب الامزجة والاعتدالات الانسانية ولهذا اختلاف صورهم في الاشكال والهيآت والتعينات الشخصية ونفوسهم في الاخلاق والعوائد والاذواق وأرواحهم في العلوم والمشاهدات والمشارب والتجليات مع اتحادهم في الوجهة والمعارف الحقانية والتوحيد وأصول الدين القيم فانهم في ذلك كنفس واحدة على الواحد لرب واحد هو رب الارباب فالحق الواحد يتجلى لكل منهم على صورة الاسم الغالب عليهم ولهذا كان الغالب على موسى أحكام القهر وشهود التجلي النوري له في صورة النار وكانت علومه فرقانية والغالب على نبينا صلى الله عليه وسلم أحكام المحبة وشهود التجلي في صورة النور وكانت علومه قرآنية ولما كان التجلي الالهي في حق موسى في صورة القهر والسلطنة والجلال سلط النار على صورة العجل الذي جعله السامري الها لمن عبدها حتى أحرقته وفرقها وبرد أجزاءها كما أن التجلي الالهي يحرق كل من تجلى له فان المحدث لا يبقى عند ظهور القديم بل يضمحل ويتلاشى فأراهم في نسف رماد العجل وحراقته صورة فناء المحدث عند تجلي الرب القديم وفي احراقه صورة احراق

نعلم هارون ما أشار اليه موسى من كلامه الى السامري وعلم ان غضبه وأخذ لحيته لا لاجل عبادة العجل بل لاجل تعليمه بان الحق لا يعبد في صورة العجل وانما تصرف موسى في صورة العجل بالحرق والنسف فان حيوانية الانسان الخ بالي

سبحات وجهه تعالى حتى ما انتهى اليه بصره من خلقه (وأما الحيوان فذو ارادة وغرض فقد يقع منه الاباءة في بعض التصريف فان كان فيه قوة اظهار ذلك ظهر منه الجموح لما يريده منه الانسان وان لم يكن له هذه القوة أو صادف غرض الحيوان) أي وجد عند المسخر الذي يريد تسخيره في أمر حيواني غرضا من أغراض الحيوان كأكول أو مشروب أو ما يتوسل به اليه من أجرة (انقاد مذللا لما يريده منه كما ينقاد مثله لامر فيما رفعه الله به من أجل المال الذي يرجوه منه المعبر عنه في بعض الاحوال بالآخرة في قوله ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا فما يسخر له من هو مثله الا من حيوانيته لا من انسانيته فان المثلين ضدان) من حيث انهما لا يجتمعان (فيسخره الارفع في المنزلة بالمال أو بالجاه بانسانيته ويتسخر له ذلك الآخر اما خوفا أو طمعا من حيوانيته لا من انسانيته فما تسخر له من هو مثله ألا ترى ما بين البهائم من التحريش لانها امثال فالمثلان ضدان فلذلك قال ورفع بعضهم فوق بعض درجات فما هو معه في درجته فوقع التسخير من أجل الدرجات والتسخير على قسمين تسخير مراد للمسخر اسم فاعل قاهر في تسخيره لهذا الشخص المسخر كتسخير السيد لعبده وان كان مثله في الانسانية وكتسخير السلطان لرعاياه وان كانوا أمثالا له في الانسانية فسخرهم بالدرجة والقسم الآخر تسخير بالحال كتسخير الرعايا الملك القائم بامرهم في الذب عنهم وحمايتهم وقتال من عاداهم وحفظ أموالهم وأنفسهم عليهم وهذا كله تسخير بالحال من الرعايا يسخرون في ذلك مليكهم ويسمى على الحقيقة تسخير المرتبة فالمرتبة حكمت عليه بذلك فمن الملوك من سعى لنفسه ومنهم من عرف الامر فعلم انه بالمرتبة في تسخير رعاياه فعلم قدرهم وحقهم فآجره الله على ذلك أجر العلماء بالامر على ما هو عليه وأجر مثل هذا يكون على الله في كون الله في شؤن عباده فالعالم كله يسخر بالحال من لا يمكن أن يطلق عليه انه مسخر قال تعالى كل يوم هو في شأن) والظاهر ان تسخير موسى لقومه كان بمرتبة النبوة ولهذا كان يعلم حقهم ويراعيهم رعاية الراعي لغنمه فكلما عاث فيهم ذئب كالسامري قاتله وقابله ورماه بالامساس وتحريق العجل وشدد على خليفته مخافة المخالفة فكما سخرهم في مراد الله بما عنده من الله من النبوة والسلطنة سخروه بالحال على أن يسعى عند الله في مصالحهم الدينية والدنياوية عرفوا ذلك أو لم يعرفوا وما يعرفه الا العارفون (فكان عدم قوة ارداع هرون بالفعل أن ينفذ في أصحاب العجل بالتسليط على العجل كما سلط موسى عليه حكمة من الله ظاهرة في الوجود ليعبد في كل صورة وان ذهبت تلك الصورة بعد ذلك فما ذهبت الا بعد ما تلبست عند عابدها بالالوهية ولهذا ما بقي نوع من الانواع الا وعبد اما عبادة تأله واما عبادة تسخير فلابد ذلك لمن عقل) يعني أن الحق المعبود المطلق الذي أمر ان لا يعبد الا اياه لما ظهر بنور الوجود في كل نوع من الانواع بل في كل شخص لزم أن يعبد في تلك الصورة اما عبادة عبد لالهه واما عبادة تسخير كما عبدت عبدة الاصنام الحجر والشجر والشمس والقمر

وانما لا يتسخر من انسانيته لان المثلين ضدان والضدان متساويان في الدرجة لا يجتمعان ليس بينهما جهة جامعة من هذا الوجه فلا ينقاد الانسان لمن هو مثله من جهة الانسانية بالي

كما سلط موسى على العجل بالحرق والنسف ولم يقدر هارون بالفعل كذلك حكمة من الله تسخير كان ظاهرة في الوجود ليعبد الحق في كل صورة نوعية من الانواع وانما قيدنا ذلك اذ لا يعبد الحق في كل صورة شخصية بل يعبد في صورة شخص من كل نوع بالي

لكون الالهية ذاتية للوجود الحق وعبادة التسخير ليس لها اسم العبادة عرفا لانها مخصوصة بمن تأله لكن العبودية متحققة في القسمين فانك عبد لمن ظهر عليك سلطانه (وما عبد شئ من العالم الا بعد التلبس بالرفعة عند العابد والظهور بالدرجة في قلبه ولذلك يسمى الحق لنا برفيع الدرجات ولم يقل رفيع الدرجة فكثر الدرجات في عين واحدة فانه قضى الا نعبد الا اياه في درجات كثيرة مختلفة اعطت كل درجة مجلى الهيا عبد فيها واعظم مجلى عبد فيه واعلاه الهوى كما قال أفرأيت من اتخذ الهه هواه فهو أعظم معبود فانه لا يعبد شئ الا به ولا يعبد هو الا بذاته وفيه أقول

وحق الهوى ان الهوى سبب الهوى * ولولا الهوى في القلب ماعبد الهوى)

يعني أن كامتي العبوديتين عبودية التأله وعبودية التسخير لا تكون من العابد لاي معبود كان الا لهواه فما عبد الا الهوى فهو الصنم والجبت والطاغوت الحقيقي لمن يرى غير الحق في الوجود واما عند العارف فهو أعظم مجلى عبد فيه وهو باطن أبدا لا يظهر بالعين الا في الاصنام وكليات مراتبه بعدد الانواع المعبودة كما ذكر بعضها في الفص النوحي وأما البيت فمعناه انه أقسم بحق العشق الاحدي الذي هو حب الحق ذاته انه سبب الهوى الجزئي الظاهري في كل متعين بتنزلاته في صور التعينات ولولا الهوى الحب الباطن المعين في القلب ماعبد الهوى الظاهر في النفس لانه عينه تنزل عن التعين القلبي الى التعين النفسي مع أحديته بعينه في الكل (ألا ترى علم الله بالاشياء ما أكمله كيف تمم في حق من عبد هواه واتخذه الها فقال وأضله الله على علم والضلالة الحيرة وذلك انه لما رأى هذا العابد ماعبد الا هواه بانقياده لطاعته فيما يأمره به من عبادة من عبده من الاشخاص حتى أن عبادته لله تعالى كانت عن هوى أيضا لانه لو لم يقع له في ذلك الجناب المقدس هوى وهو الارادة بمحبة ماعبد الله ولا آثره على غيره) أي كيف تمم العلم في حق من عبد هواه حيث نكره تنكير تعظيم أي على علم كامل لا يبلغ كنهه وذلك ان أصل الهوى هو الحب اللازم لشهوده تعالى ذاته بذاته فانه تعالى أقوى الاشياء ادراكا وأتم الاشياء كمالا ولا يدرك ولا واقف للدرك من ذاته بذاته فذاته أحب الاشياء اليه بل الحب عين الحب وحقيقته ليس الا حبه لذاته وهو العشق الحقيقي وماعداه رشحة من ذلك البحر ولمعة من ذلك النور فلا ميل في شئ الى شئ الا وهو جزئي من جزئيات ذلك الحب فلا محب الا وهو يحب نفسه في محبوبه أي محبوب كان لان المحبة لازمة للوحدة الحقيقية فبسريان الوحدة في الوجود تسري المحبة فيه لكنها تختلف بحسب كثرة التعينات المتوسطة بينها وبين الاول وقلتها فكلما كانت الوسائط أكثر كان أحكام الوجوب فيها أخفى وأحكام الامكان أظهر وبالعكس وينبني على ذلك المذمة والمحمدة بحسب تنوع أنواعها وتختلف أسماؤها في الانتهاء كما بيناها في رسالة المحبة فالحاصل ان كل هوى كان أقرب الى الحب الكلي والاقرب بقلة الوسائط والتعينات كان أحمد وأشرف وأقوى في نفسه وأظهر وصاحبه أعلى مقاما وأرفع رتبة وأكثر تجردا وأشرف ذاتا وأقرب الى الحق تعالى وكلما كان الحب أبعد من الحب الكلي المطلق بكثرة الوسائط والتعينات كان أخس وأذم وأضعف في نفسه وأخفى وصاحبه أدنى رتبة وأكثر تقيدا واحتجابا وأخس وجودا

(واتخذه الها) أي سماه الها فقط دون غيره من مجالي الحق لظهور الحق له فيه دون غيره فقال في حقه وأضله الله بالى

وذلك أي التكميل والتتميم لما رأى الحق هذا العابد ماعبد الا هواه بالى

وأبعدمن الله تعالى والحقيقة من حيث هى هى واحدة فن علم حقيقة الهوى كان على علم عظيم وقد حيره الله حيث وجده فى الحقيقة محمودا غاية الحمد ومع التغشى بغواشى التعينات مذموما غاية الذم فتحير بين كونه حقا وبين كونه باطلا والحق مطلع على انه لا يعبد فى الجهة العليا والسفلى هواه الا اياه اذ ليس فى الوجود شئ الا وهو عين الحق ألا ترى الى قوله وهو الله فى السموات وفى الارض وقوله وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله وقوله عليه السلام لودلى أحدكم بحبل لهبط على الله فكل ماعبده عابد فى أحد الجهتين لا يعبده الا هواه اذ هو الذى يامره بعبادة ما يعبده فلا يطيع فى الحقيقة الا هواه حتى ان الحق المطلق لم يعبد الا بالهوى الا أنه يسمى باسم أشرف كالارادة وهى محبة ما اما محبة النجاة والدرجات أو كمال النفس أو محبة صفات الله تعالى أو محبة ذاته تعالى وتقدس ولذلك نكر المحبة فقال وهو الارادة بمحبة اذ لو لم يكن له نوع من أنواع المحبة ما عبد الله تعالى ولا آثره على غيره (وكذلك كل من عبد صورة ما من صور العالم واتخذها الها ما اتخذها الا بالهوى فالعابد لا يزال تحت سلطان هواه) ولذلك أطلق بعض المحققين من المتأخرين كالعراقى وغيره اسم العشق على الحق تعالى نظرا الى الحقيقة فان العشق والمعشوق ثمة ليس فى الحقيقة الا واحد الا فرق الا بالاعتبار كالعلم والعالم والمعلوم واذا تقرر قاعدة التوحيد الحقيقى فلا مشاحة فى الالفاظ (ثم رأى المعبودات تتنوع فى العابدين وكل عابد أمرا ما يكفر من يعبد سواه والذى عنده أدنى تنبه يحار لاتحاد الهوى بل لاحدية الهوى كما ذكر فانها عين واحدة فى كل عابد فاضله الله أى حيره على علم بان كل عابد ما عبد الا هواه ولا استعبده الا هواه سواء صادف الامر المشروع أو لم يصادف) قوله فاضله الله جواب لما فى قوله وذلك انه لما رأى هذا العابد وفاعل رأى ضمير اسم ان فى أنه وهو يرجع الى من عبد هواه اتخذ الها مع كونه على علم بليغ وقوله ثم رأى المعبودات تتنوع عطف على رأى فى لما رأى وفيه اشارة الى منشأ حيرته وتعليل لهامع كمال علمه وحذف الفاء فى جواب لما لطول الكلام وتوسط التعليل بين الشرط والجزاء والمعنى انه لما رأى هذا العابد وذلك العابد وكل عابد حتى عابد الحق تعالى وكذا كل من عبد صورة ما من صور العالم لا يعبد كل منهم الا هواه ثم رأى تنوع المعبودات وتناكر العباد بحيث يكفر كل عابد من يعبد سوى معبوده مع أحدية الهوى فى الحقيقة عند من له أدنى تنبه حيره الله لضيق ذرعه وصعوبة فرقه بين الحق والباطل والمشروع وغير المشروع (والعارف المكمل من رأى كل معبود مجلى للحق يعبد فيه) لان الوجود الحق هو الذى ظهر فى الكل وفى كل واحد (ولذلك سموه كلهم الها مع اسمه الخاص بحجر أو شجر أو حيوان أو انسان أو كوكب أو ملك هذا اسم الشخصية فيه) بحسب الماهية المتعينة بالتعين النوعى ثم بالتعين الشخصى (والالوهة مرتبة تخيل العابد له انها مرتبة معبوده وهى على الحقيقة مجلى الحق لبصر هذا العابد الخاص المعتكف على هذا المعبود فى هذا المجلى المختص) يعنى ان الالوهة فى كل معبود هى مرتبة رفيعة تخيل عابده انها مرتبة معبوده وهى فى الحقيقة كونه مجلى الحق لبصر هذا العابد المعتكف على هذا المعبود فاحتجب العابد بحكم تعينه بتعين المجلى الخاص عن وجه الحق المتعين به وذلك بجزئية هوى نفسه وتعينه بالشخص والنوع اذ لو انطلق عن قيد التعين لشاهد وجه الحق فى الكل فكان الشاهد والمشهود حقا بحب الحق (ولهذا قال بعض من لم يعرف مقالة جهالة ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى مع تسميتهم اياهم آلهة) أى ولان المعبود

ولهذا أى لان المعبود الخاص مجلى للحق فى بصر هذا المحجوب بتعيين معبوده الذى هو المجلى الخاص قال من

الخاص مجلى الحق لبصر هذا العابد المحجوب بتعين معبوده هو المجلى المختص قال من لم يعرف مقاله
والغاية جهله ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى فانهم أثبتوا وحدة الله المقرب اليه مع تسمية
معبوداتهم آلهة ولم يشعروا انه اذا كان فيهم معنى الالوهية كانوا عين الله وحقيقته فما معنى
التوسل بهم فى التقريب ولم يشعروا ان الوسيلة الى الاله ليس باله فكأنهم بالفطرة عرفوا معنى
الالوهية فيهم واحتجبوا بالتعينات فوقفوا مع صورة الكثرة (كما قالوا أجعل الآلهة الها
واحدا ان هذا الشئ عجاب فما أنكروه بل تعجبوا من ذلك فانهم وقفوا مع كثرة الصور الامكانية
ونسبة الالوهية لها فجاء الرسول ودعاهم الى اله واحد يعرف ولا يشهد) أى ما أنكروا الاله بل
تعجبوا من التوحيد لوقوفهم مع كثرة الصور الامكانية ونسبة الالوهية لها فاعترضهم الرسول
ودعاهم الى اله واحد يعرف من قولهم ولا يشهد (بشهادتهم انهم أثبتوه عندهم واعتقدوه فى
قولهم ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى) فهو معروف عندهم غير مشهود (لعلمهم بان تلك
الصور) أى المشهودة (حجارة) ليست من الالوهية فى شئ (ولذلك قامت الحجة عليهم بقوله
قل سموهم فما يسمونهم الا بما يعلمون ان تلك الاسماء لهم حقيقة) كحجر وخشب وكوكب
وأمثالها (وأما العارفون بالامر على ما هو عليه فيظهرون بصورة الانكار لما عبد من الصور
لان مرتبتهم فى العلم تعطيهم ان يكونوا بحكم الوقت لانهم علموا أن الوقت مجلى عظيم من مجالى الحق
يتجلى فى كل وقت ببعض صفاته ولهذا كان الدهر اسما من أسمائه سبحانه قال عليه السلام
لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر فيغلب على الناس فى كل وقت حكم الوصف الذى يتجلى به فى ذلك
الوقت والرسول الذى بعث فيه هو المظهر الاعظم لكمال ذلك الوصف فيدعو الخلق الى الحق
المتجلى فيه بطاعته طاعة الحق كقوله تعالى من يطع الرسول فقد أطاع الله فلذلك وجب
الايمان به وطاعته فالعارفون هم الذين يعرفونه ويحبونه أحب من أنفسهم ويتبعونه حق
الاتباع فهم عباد الوقت لان الوقت هو الدهر الحاضر الذى قال ان الدهر هو الله فهم فى الحقيقة
عباد الوقت الحق يتقلبون مع تجلياته فى الاوقات التى هى أجزاء الدهر المستمر مطيعين له دائما
بحكم أوامره ونواهيه حقيقة طوعا وشهودا كمن تحول الى القبلة فى أثناء الصلاة عند تحول الرسول
من غير أمر ظاهر لشهوده تحول الحق فى تجليه (مع علمهم بانهم ما عبدوا من تلك الصور أعيانا)
متعلق بقوله فيظهرون بصورة الانكار أى ينكرون ما عبد من الصور متابعة للرسول مع علمهم
بانهم ما عبدوها (وانما عبدوا الله فيها بحكم سلطان التجلى الذى عرفوه منهم) أى من عباد
الصور وان لم يشعروا بذلك وجهلوه والباء فى بحكم يتعلق لقوله مع علمهم ومعناها السببية أى
علموا ذلك بسبب حكم سلطان التجلى الذى عرفوه (وجهله المنكر الذى لا علم له بما تجلى الله
وستره العارف المكمل من نبى ورسول ووارث عنهم فامرهم بالانتزاح عن تلك الصورة لما انتزح
عنها رسول الوقت اتباعا للرسول طمعا فى محبة الله اياهم بقوله قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى

عرف أى من كان فى استعداده الفطرى ان يعرف الامر على ما هو عليه وهو ان معبوده الخاص على الحقيقة
مجلى للحق مقالة جهالة ما نعبدهم الا ليقربونا وانما كانت هذه المقالة جهالة لانه جعل ما هو مجلى الهى أمرا
مقربا مع ان كونه مجلى الهيا يقتضى العينية وكونه مقربا يوجب الغيرية مع تسميتهم اياهم آلهة جامى
عرفوه منهم أى من صور أصنامهم فعبادتهم الاصنام ليست الا ما كان الامر عليه فانكارهم لا عن جهل
بحقيقة الامر بل مرتبتهم فى العلم تعطيهم ذلك بالى

يحببكم الله) انما ستر العارف المكمل تعظيما واجلالا وتنزيها له عما هو مبلغ علمهم من التعين والتشبيه وتكميلا لمن استعد من الامم بالطريق له من التقييد الى الاطلاق ومن المحسوس الى المعقول فامرهم بالانتزاح عن تلك الصور الجزئية ليهتدوا الى المعنى المطلق الذي هو الكلى الطبيعى فيجمعوا بين الاطلاق والتقييد ويتواسلوا بتوسط التخيل والتعقل الى محض الشهود والتجلى ان شاء الله وذلك من الوفاء بصحة متابعتهم الرسول في العلم اذا قرن بالعمل المزكى للنفوس المصفى للقلوب فيكمل الناس بالاقتداء بهم وهم بصحة المتابعة ظاهرا وباطنا علما وعملا وخلقا وحالا ناسبوا رسولهم فاحتظوا من ولايته بقدر استعداداتهم فينالون من محبة الله اياهم ببركة متابعة حبيب الله وشفاعته وامداده اياهم (فدعا الى اله يصمد اليه) وهو الوجود الحق المطلق الذي يستند اليه كل وجود خاص (ويعلم من حيث الجملة ولا يشهد ولا تدركه الابصار) أي يعلم من حيث الاطلاق والاجمال ولا يشهد من حيث التقييد والتفصيل اذ لابد في الشهود من تجل ومجلى ومتجل وكذا الابصار (بل هو يدرك الابصار للطفه وسريانه في أعيان الاشياء ولا تدركه الابصار كما انها لا تدرك أرواحها المدبرة أشباحها وصورها الظاهرة) الضمير في انها ضمير القصة كقوله فانها لا تعمى الابصار واضافة الارواح الى ضمير الابصار للابسته وانما لا تدركه الابصار لان ادراكها مخصوص ببعض الظواهر فلا تدرك الحقائق وكل ما تحت الاسم الباطن وانما لا تدركه الارواح لان ادراكها مخصوص بالبواطن فلا تدرك ما تحت الاسم الظاهر من أسمائه وصفاته ولا يجمع بين الظاهر والباطن والتقييد والاطلاق واللاتقييد واللااطلاق الا التجلي الشهودي (فهو اللطيف) أي عن ادراك الابصار والبصائر (الخبير) بالبواطن والظواهر (والخبرة ذوق والذوق تجل والتجلي في الصور فلابد منها ولابد منه فلابد أن يعبده من رآه بهواه ان فهمت وعلى الله قصد السبيل) الذوق انما يكون بقوى وجدانية وذلك انما يكون بالتجلي في الصور فمن رآه متجليا في أي صورة كانت مال اليه والهوى في العرف ليس الا ميلا نفسيا فلا شهود الا بالتجلي ولا تجلي الا في صورة فلا عبادة له شهودية الا بميل تام نفسي لان الصورة لابد لها من ميل الى ما يوافقها وهو الهوى

(فص حكمة علوية في كلمة موسوية)

انما خصت الكلمة الموسوية بالحكمة العلوية لعلوه على من ادعى الاعلوية فقال أنا ربكم الاعلى فكذبه الله تعالى بقوله لموسى انك أنت الاعلى على القصر يعني لا هو ومع انه تعالى وصفه بالعلوية في قوله من فرعون انه كان عاليا من المسرفين ولعلو درجته في النبوة بان كلمه الله بلا واسطة ملك وكتب له التوراة بيده تعالى كما ورد في الحديث ويقرب مقامه من مقام الجمعية التي اختص بها نبينا صلى الله عليه وسلم المشار اليه بقوله وكتبنا له في الالواح من كل شئ موعظة وتفصيلا لكل شئ وبكثرة أمته كما أخبر عليه السلام في حديث القيامة حال عرض الامم عليه انه لم ير أمة نبي من الانبياء أكثر من أمة موسى عليه السلام وبكثرة معجزاته (حكمة قتل الابناء من أجل موسى ليعود عليه بالامداد حياة كل من قتل من أجله لانه قتل على انه موسى وما ثمة جهل فلابد ان تعود حياته على موسى أعني حياة المقتول من أجله وهي حياة طاهرة على الفطرة لم

فلابد منها أي من الصورة لان الصورة ليست الا تعين تجلي الوجود الحق فالوجود الحق من حيث الاطلاق هو المتجلي ومن حيث التقييد هو المجلى والصورة فاذا تجلى الحق في الصورة فلابد ان يعبده جامى

تدنسها

تدنسها الاغراض النفسية بل هي على فطرتها فكان موسى مجموع حياة من قتل على انه هو فكل ما كان مهيأ لذلك المقتول مما كان استعداد روحه له كان في موسى عليه السلام وهذا اختصاص الهي بموسى لم يكن لاحد قبله فان حكم موسى كثيرة وأنا ان شاء الله أسرد منها في هذا الباب على قدر ما يقع به الامر الالهي في خاطري فكان هذا أول ما سوفهت به من هذا الباب)

اعلم ان التعينات اللاحقة للوجود المطلق بعضها كلية معنوية كالتعينات الجنسية والنوعية والصنفية والنسب التي تحصل بها أسماء الله الحسنى المرتبة الشاملة بعضها البعض شمول اسم الله والرحمن سائر الاسماء وبعضها جزئية كالتعينات الغير المتناهية المندرجة تحت الاولى فتحصل من نسبة الاولى اليها أسماء غير متناهية في حضرات أمهات الاسماء المتناهية والتعينات الاولية تقتضي في عالم الارواح حقائق روحانية مجردة وطبائع كلية فالتعين الاول هو العقل الاول المسمى أم الكتاب والقلم الاعلى والعين الواحدة والنور المحمدي كما ورد في الحديث أول ما خلق الله العقل وفي رواية نوري وروحي وهو يتفصل بحسب التعينات الروحانية الى العقول السماوية والارواح العلوية والكروبين وأرواح الكمل من الانبياء والاولياء فالعقل الاول هو متعين كل طبيعي يشمل جميع المتعينات ويمدها ويقومها ويفيض عليها النور والحياة دائما ثم يتنزل مراتب التعينات الى تعين النفس الكلية المسماة باللوح المحفوظ ونسبتها الى النفوس الناطقة المجردة الطاهرة في مظاهر جميع الاجرام السماوية أفلاكها وكواكبها والى النفوس الناطقة الانسية بعينها نسبة العقل الاول الى الانواع والاصناف التي هي تحتها أي عالمها وهذه النفس الكلية أيضا مراتب تعيناته في التنزل ثم مراتب النفوس المنطبعة في الاجرام التي يسمى عالمها عالم المثال ثم مراتب العناصر التي هي آخر مراتب التنزلات وكلها تعينات الوجود الحق المتجلي في مراتب النفوس بصور التعينات الخلقية وشؤنها الذاتية كما مر غير مرة فالارواح المتعينة بالتعينات الكلية من المجردات العقلية والنفوس السماوية والارواح النبوية مفيضات وممدات لما تحتها من الارواح المتعينة بالتعينات الجزئية البشرية ومقومات لها تقويم الحقائق النوعية أشخاصها ومدبرات وحاكمات عليها سياسة لها سياسة الانبياء أممها والسلاطين خولها ومن هذا يعرف سر قوله كنت نبيا وآدم بين الماء والطين ويفهم معنى قوله ان ابراهيم كان أمة والارواح المتعينة بالتعينات الجزئية والهيات المزاجية الشخصية تحت قهرها وسياستها وتصريفها بحسب ارادتها فهي بالنسبة اليها كالقوى الجسمانية والنفسانية والروحانية على اختلاف مراتبها بالنسبة الى روحنا المدبرة لابداننا وكالخدم والاعوان والعبيد بالنسبة الى المخادم والسلاطين والموالي وكالامم والاتباع بالنسبة الى الانبياء والمتبوعين اذا تقرر هذا فنقول أرواح الانبياء هم المتعينات بالتعينات الكلية في الصف الاول وأرواح أممهم بل أكثر الملائكة والارواح والنفوس الفلكية كالقوى والاعوان والخدم بالنسبة اليهم ومن هذا يعرف سر سجود الملائكة لآدم وسر طاعة أهل العالم العلوي والجن والانس لسليمان ولذي القرنين وسر امداد الملائكة للنبي عليه السلام في قوله تعالى ألن يكفيكم أن يمدكم ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة الآية فعلى هذا كانت الابناء الذين قتلوا في زمان ولادة موسى هي الارواح التي تحت حيطة روح موسى عليه السلام وفي حكم أمته وأعوانه فلما أراد الله اظهار آيات الكلمة الموسوية ومعجزاتها وحكمها وأحكامها وقدر

الاسباب العلوية والسفلية من الاوضاع الفلكية والحركات السماوية المعدة لمواد العالم والامتزاجات العنصرية والاستعدادات القابلة المهيأة لظهوره فلما قرب زمان ظهوره تعينت أمزجة قابلة لتلك الارواح فتعلقت بابدانها وكان علماء القبط وحكماؤهم أخبروا قومهم انه يولد في ذلك الزمان مولود من بني اسرائيل يكون هلاك فرعون وذهاب ملكه على يده فامر فرعون بقتل كل من يولد من الابناء في ذلك الزمان حذرا مما قضى الله وقدر ولم يعلم ان لا مرد لقضائه ولا معقب لحكمه فكان ذلك سببا لاجتماع تلك الارواح في عالمها وانضمامها الى روح موسى وعدم تفرقها وانبنائها عنه بالتعلق البدني والانفراد في عالم الطبيعة فيتقوى بهم ويجتمع فيه خواصهم ويعتضد بقواهم وذلك اختصاص من الله لموسى وتأييد بامداده بتلك الارواح كامداده بالارواح السماوية وقوى النيرات الناظرة الى طاعته فلما تعلق الروح الموسوي ببدنه تعاضدت تلك الارواح والارواح السماوية في امداده بالحياة والقوة والايد والنصرة وكل ما هو مهيأ لتلك الارواح الطاهرة من الكمالات فكان مؤيدا بهم بتلك الارواح كلها ونظير ذلك ما قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه حين قال له بعض أصحابه عند ظفره باصحاب الجمل وددت ان أخي فلانا كان شاهدنا ليرى ما نصرك الله به على أعدائك فقال أهوى أخيك معنا قال نعم قال فقد شهدنا ولقد شهدنا في عسكرنا هذا قوم في أصلاب الرجال وقرارات النساء سيرعف بهم الزمان ويقوى بهم الايمان فالحكمة فيما دبره الله من قتلهم أن أرواحهم تتلاحق في امداد موسى حتى يبلغ أشده بما ذكر ثم تتلاحق عند دعوته بالتعلق بابدانها وتتكامل في القوة والشدة متفقين في تصرفه كما قال سيرعف بهم الزمان ويقوى بهم الايمان (فما ولد موسى الا وهو مجموع أرواح كثيرة) باتصال تلك الارواح به متوجهة اليه مقبلة نحوه بهواها ومحبتها ونوريتها خادمة له ولذلك كان محبوبا الى كل من يراه لنوريته بتشفيع أنوار تلك الارواح (جمع قوى فعالة لان الصغير يفعل في الكبير ألا ترى الطفل يفعل في الكبير بالخاصية فينزل الكبير من رياسته اليه فيلاعبه ويزقزق له ويظهر له بعقله أي ينزل الى مبلغ عقله فهو تحت تسخيره وهو لا يشعر ثم شغله بتربيته وحمايته وتفقد مصالحه وتأنيسه حتى لا يضيق صدره هذا كله من فعل الصغير بالكبير وذلك لقوة المقام فان الصغير حديث عهد بربه لانه حديث التكوين والكبير أبعد فمن كان من الله أقرب سخر من كان من الله أبعد كخواص الملك المقرب منه يسخرون الابعدين) القرب والبعد نسبتان معتبرتان باعتبارات

فهي أرواح لطيفة مجردة عن تعلق الصور المادية وأنوار لطيفة وكذلك روح موسى نور لطيف فناسب كل منهم للآخر لذلك اتحد كلهم كاتحاد نور القمر والشمس في النهار فمثل هذه الارواح اللطافتها قد يتحد بعضها مع بعض ويمتاز أخرى كما يمتاز نور القمر عن نور الشمس بعد اتحاده في النهار فاذا انقطع روح موسى عن تعلق الصورة الموسوية العنصرية افترقوا عنه وامتاز كل واحد عن الآخر ورجع الى مقامهم الاصلي فانفرد روح موسى كما انفرد قبله فان لكل صورة روحا خاصا عند الله وبهذا اندفع وهم التناسخ من ظاهر كلام الشيخ بالي

(فيلاعبه الكبير) ولهذا تصح هذه الملاعبة في الشرع مع ان كل لعب حرام لانها ليست من فعل الكبير بل من فعل الصغير بالكبير ظهر من صورة الكبير بصدور منه لا اختيار ولا يؤخذ الفاعل بمثل هذا الفعل (ويزقزق) أي يتكلم الكبير بلسان الصغير ويظهر له بعقله أي وينزل الكبير للصغير في مرتبة عقله بالي

كثيرة لقلة التعينات والوسائط بين الشيء و بين الحق وكثرتها فالاقل الوسائط أقرب ولهذا سخر الارواح الاجساد والعقول النفوس كتسخير العقل الاول من دونه من العقول والنفوس وكاستجماع الفضائل والكمالات فى الاتصاف بها والتخلى عنها فالاكثر بالكمالات والاوفر بالفضائل أقرب الى الله ممن يخلو عنها فيسخر بقرب مقامه من الله من دونه فى ذلك كتسخير الانبياء والاولياء أممهم وأتباعهم وكل من له أحدية الجمعية الكمالية الالهية أقرب الى الله ممن غلب عليه أحكام الكثرة فيسخر له وأما القرب والبعد فى هذا الموضع فهو باعتبار حدوث تجلى الحق وطراوته بحسب الزمان وتمادى مدته و بعد عهده فان طراوة ظهور الحق فى مجلى واحدة بتصرفاته وأفعاله وصفاته كما فى الصغار قرب لهم بربهم وصفاء لكونهم على فطرتهم الاصلية والعهد الاول والاتصال الحقيقى وتقادم الزمان بالكبر وغلبة أحكام النشأة والهيآت النفسانية كالمادة الحيوانية والطبيعية بعد لهم من ربهم وتكرر وسقوط عن الفطرة فلذلك يسخر الصغير الكبير فيخدمه وأما تنزل الكبير العارف الكامل الى مرتبته للتربية مع كونه فى غاية القرب بالنسبة الى الطفل فذلك للرحمة والعناية الالهية وهو أمر آخر باعتبار آخر فلا ينافى ما ذكرناه لانه رجع الى الله بعد البعد بالمعنى المذكور حتى صار أقرب مما كان أولا (كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يبرز نفسه للمطر اذا نزل و يكشف رأسه له حتى يصيب منه و يقول انه حديث عهد بربه فانظر الى هذه المعرفة بالله من هذا النبي ما أجلها وما أعلاها وأوضحها فقد سخر المطر أفضل البشر لقربه من ربه فكان مثل الرسول الذى ينزل بالوحى عليه) أى فكان المطر مثل الملك الذى ينزل اليه بالوحى يعنى جبريل لانه كان يشاهد فيه صورة العلم الالهى النازل اليه بواسطة الملك فيتلقاه وخصوصا رأسه الذى هو منه بمثابة الكتاب الاكبر الذى رتبته فى التعين الاول والبرزخية الاولى ومظهر العلم الالهى الاول و يعرف قربه من الحق بالتجلى الجديد فلذلك سخره (فدعاه بالحال لذاته) أى فدعا المطر رسول الله صلى الله عليه وسلم بلسان الحال بذاته النازلة اليه من عند ربه فى صورة العلم والحياة كالملك فاجابه (فبرز اليه ليصيب منه ما أتاه به من ربه) من المعنى الذى به يحيى كل شئ (فلولا ما حصلت له منه الفائدة الالهية بما أصاب منه ما برز بنفسه اليه فهذه رسالة ماء جعل الله تعالى منه كل شئ حى فافهم) فاذا كان المطر سخر أفضل البشر لقربه من ربه فما ظنك بالارواح الطاهرة الباقية على الفطرة النورية اذا اتصلت بروح موسى من عند ربها مقبلة اليه مع مبادئها التى انبعث منها من الاسماء الالهية والارواح السماوية فانها لا تنفك عنها متوجهة نحوه فلذلك فعلت ما فعلت باعدائه من القهر والتدمير وأظهرت ما أظهرت من آيات الله العظمى (وأما حكمة القائه فى التابوت و رميه فى اليم فالتابوت ناسوته واليم ما حصل له من العلم بواسطة هذا الجسم مما أعطته القوة النظرية الفكرية والقوى الحسية الخيالية التى لا يكون شئ منها ولا من أمثالها لهذه النفس الانسانية الا بوجود هذا الجسم العنصرى فلما حصلت النفس فى هذا الجسم وأمرت بالتصرف فيه وتدبيره جعل الله

فبروزه اليه تلقيه الى ما ينزل عليه من ربه من العلوم والمعارف الالهية وكشف رأسه رفع التعينات المانعة لوصول الفيض الالهى بالى

يعنى ان هذا الرمى اشارة الى ان النفس الانسانية ألقيت فى تابوت البدن و رميت به فى يم العلم لتكون بهذه القوى الحاصلة مستعلية على فنون العلم بالى

لهـا هـذه القوى آلات تتوصل بها الى ما أراده الله منها فى تدبير هـذا التابوت الذى فيـه سكينة الرب) لان اليقين والعـلم الذى تزداد به الايمـان والسكينة النفس الى ربها وتطمئن لا يحصـل الا فيه (فرمى به فى اليم ليحصل بهذه القوى على فنون العلم فاعلمه بذلك انه وان كان الروح المدبر له هو الملك فانه لا يدبره الا به فاصحبه هذه القوى الـكائنة فى هذا الناسوت الذى عبر عنه بالتابوت فى باب الاشارات والحكم كذلك تدبير الحق العالم ما دبره الا به) أى بالعالم (أو بصورته فـادبره الا به كتوقف الولد على ايجاد الوالد) فان التدبير الذى دبره الحق العالم فيه بنفس العالم أى بعضه ببعض وهو مثـل توقف الولد على ايجاد الحق الوالد الحقيقى (والمسببات على أسـبابها والمشروطات على شروطها والمعـلولات على عللها والمدلولات على أدلتها والمحقـقات على حقائقها) أى الاشخاص المتحققة على حقائقها النوعية (وكل ذلك من العالم وهو تدبير الحق فيـه فـادبره الا به واما قولنا أو بصورته أعنى صورة العالم فاعنى به الاسماء الحسنى والصفات العلى التى تسمى الحق بها واتصف بها فـاوصل الينا من اسم يسمى به الاوجدنا معنى ذلك الاسم وروحه فى العالم فـادبر العالم أيضا الا بصورة العالم) ليس المراد بصورة العالم صورته الشخصية الحسية والارجع الى القسم الاول ولم يطابق تفسيره بل الصورة النوعية العقلية وهى الاسمـاء الحسنى وحقائقها التى هى الصفات العلى فان صور العالم مظاهر الاسمـاء والصفات فهى صوره الحقيقية الباطنة والمحسوسات صوره الشخصية الظاهرة فهذه نقوش وأشـكال تتبدل وتلك باعيانها باقية ثابتة لا تتبدل فهذه هياكل وأشباح وتلك معانيها وأرواحها فكل ما تسمى به الحق من الاسمـاء كالحى والعالم والمريد والقادر واتصف به من الصفات كالحياة والعلم والارادة والقدرة موجود فى العالم فـادبر الله ظواهر العالم الا ببواطنه فالقسم الاول هو تدبير بعض الصور الظاهرة من أجزاء العالم ببعضـها والقسم الثانى تدبير الصور الشخصية الظاهرة بالصور النوعيـة الباطنة وكلاهما تدبير العالم بالعالم ومعـنى الاسم وروحـه حقيقته التى هو به فان الاسم ليس الا الذات مع الصـفة فالاسمـاء كلها بالذات حقيقة واحدة هو الحق تعـالى فلا امتياز من هذا الوجه فالاسم والمعانى والحقائق التى تحصل بها الاسمـاء هى الصفات فالمراد بمعنى الاسم وروحه الصفة التى يتميز به الاسم عن غيره ومعـنى قوله فـادبر العالم أيضا الا بصورة العالم فـادبر العالم الا بصورته التى هى الهيئـة الاجتمـاعيـة من الاسمـاء الالهية (ولذلك قال فى خلق آدم الذى هو البرنامج الجامع لنعوت الحضرة الالهية التى هى الذات والصفات والافعال ان الله خلق آدم على صورته) الانموذج بحـذف الذال والانموذج معرب معناه النسخ ويقال بالفارسـية نمودارنامه والاول بحذف الدال معرب وفى بعض النسخ البرنامج ولعـله تصحيف وقع من بعض الناظرين فى الـكتاب على معنى النسخة الـكبرى من العالم وهو فى النسخة الاولى المعول عليها أعجمى كالعلم لتعينه الجامع صـفة أو خبر ثان للذى هو صـدر الصلة وعلى الثانية ان صح والمعـنى ظاهر ومعرب نمودارنامه الانموذج (وليست صورته سوى الحضرة الالهيـة فاوجد فى هذا المختصر الشريف الذى هو الانسـان الـكامل جميع الاسمـاء الالهيـة وحقائق ماخرج عنـه فى العالم الـكبير المنفصل عنه) أى وأوجد فيه حقائق الاشياء

أى دبر الروح ملكه الذى هو الجسم العنصرى بملكه التى هى القوى الكائنة فى هذا الناسوت فدبر ملكه بملكه كذلك تدبير الحق ما دبر العالم الا بالعالم بالى

ولذلك أى ولاجـل أن الحق ما دبر العالم الا بصـورة العالم قال فى خلق آدم اه وانما قال حقائق ما خرج عنـه أى ما يوجـد فى المختصر جميع ما فى العالم الـكبير بصورها وتشخصاتها بل ما يوجـد ما فى العالم

الخارجة

الخارجة عن الانسان فى العالم الكبير المنفصل فان أجزاء العالم كالسموات والعناصر والمعادن والنبات وأصناف الحيوانات ليست بموجودة فى الانسان صورها واشخاصها لكن حقائقها التى بها هى كالارواح والنفوس الناطقة والمنطبعة والطبائع العنصرية والصور الجسمية المادية والقوى المعدنية والنباتية والحيوانية باسرها وفى الجملة الجواهر والاعراض كلها موجودة فيه فصح انه تعالى أوجد جميع مافى الحضرة الالهية وجميع الحقائق باعيانها وأجزائها فى الانسان الكامل (وجعله روحا للعالم فسخر له العلو والسفل لكمال الصورة فكما انه ليس شئ من العالم الاوهو يسبح الله بحمده كذلك ليس شئ من العالم الاوهو مسخر لهذا الانسان لما تعطيه حقيقة صورته فقال وسخر لكم مافى السموات والارض جميعا منه فكل مافى العالم تحت تسخير الانسان علم ذلك من علمه وهو الانسان الكامل وجهل ذلك من جهله وهو الانسان الحيوانى فكانت صورة القاء موسى فى التابوت والقاء التابوت فى اليم صورة هلاك فى الظاهر وفى الباطن كانت نجاة له من القتل فحيى كما تحيى النفوس بالعلم من موت الجهل كما قال أومن كان ميتا يعنى بالجهل فاحييناه يعنى بالعلم وجعلنا له نورا يمشى به فى الناس وهو الهدى كمن مثله فى الظلمات وهى الضلال ليس بخارج منها أى لايهتدى أبدا فان الامر فى نفسه لاغاية له يوقف عندها فالهدى هو أن يهتدى الانسان الى الحيرة فيعلم ان الامر حيرة والحيرة قلق وحركة والحركة حياة فلا سكون ولا موت ووجود فلا عدم وكذلك فى الماء الذى به حياة الارض وحركتها قوله فاهتزت وحملها قوله وربت وولادتها قوله وانبتت من كل زوج بهيج أى انها ماولدت الامن يشبهها أى طبيعيا مثلها فكانت الزوجية التى هى الشفعية لها بما تولد منها وظهر عنها كذلك وجود الحق كانت الكثرة له وتعداد الاسماء انه كذا وكذا بما ظهر عنه من العالم الذى يطلب بنشأته حقائق الاسماء الالهية فثنيت به) أى بالعالم والمعنى انه كما شفعت المواليد من المواليد من الثمرات والنتائج أصولها فكذلك كثرة الاسماء شفعت أحدية الوجود الحق فان الاسماء تثنت للوجود الحق بالعالم اذهو المألوه المربوب المقتضى لوجود الالهية والربوبية وهما لايكونان الابالاسماء (ويخالفه احدية الكثرة) أى ويخالف ماظهر عنه من العالم أحدية الكثرة التى له لذاته (وقد كان احدى العين من حيث ذاته كالجوهر الهيولانى أحدى العين من حيث ذاته كثير بالصور الظاهرة فيه الذى هو حامل لها بذاته كذلك الحق بما ظهر منه من صور التجلى فكان مجلى صور العالم مع الاحدية المعقولة فانظر ما أحسن هذا التعليم الالهى الذى خص الله بالاطلاع عليه من شاء من عباده ولما وجده آل فرعون فى اليم عند الشجرة سماه فرعون موسى والموهو الماء بالقبطية والساهو الشجرة فسماه بما وجده عنده فان التابوت وقف عند الشجرة فى اليم فاراد قتله فقالت امرأته وكانت منطقة بالنطق الالهى فيما قالت لفرعون اذ كان الله خلقها للكمال كما قال تعالى عنها حيث شهد لها ولمريم بنت عمران بالكمال الذى هو للذكران) بقوله وكانت من القانتين بعد الجمع بينهما فى ضرب المثل (فقالت لفرعون فى حق موسى انه قرة عين لى ولك فبه قرت عينها بالكمال الذى حصل لها كما قلنا وكان قرة عين لفرعون بالايمان الذى أعطاه الله عند الغرق فقبضه طاهرا مطهرا ليس فيه شئ من الخبث لانه قبضه عند ايمانه قبل أن

الكبير الابحقائقها وهى الامور الكلية التى تحتها افراد شخصية فلا يوجد فى الانسان الكامل الاشخاص الجزئية الموجودة فى العالم الكبير بل توجد حقائق تلك الاشخاص فيه بالى

يكتسب شيأ من الآثام والاسلام يجب ما قبله وجعله آية على عنايته سبحانه بمن شاء حتى لا ييأس أحد من رحمة الله فانه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون فلو كان فرعون ممن يئس ما بادر الى الايمان فكان موسى عليه السلام كما قالت امرأة فرعون فيه انه قرة عين لى ولك لا تقتلوه عسى أن ينفعنا وكذلك وقع فان الله نفعهما به عليه السلام وان كانا ما شعرا بانه هو النبي الذى يكون على يديه هلاك ملك فرعون وهلاك آله) على تأويل التابوت بالبدن الانسانى وموسى بالروح يؤول فرعون بالنفس الامارة والشجر بالقوة الفكرية فمن أراد التطبيق فليرجع الى تأويلات القرآن التى كتبناها فليس هذا موضع ذكره وأما الايمان الذى بادر اليه فرعون قبل موته اذ أدركه الغرق وكونه منتفعا به مقبولا فهو مما أنكره بعضهم على الشيخ قدس سره وليس بذلك لان القياس أثبت صحته كما ذكر فان النص دل على ما أفصح عنه قبل أن يتغرغر حيث قال آمنت أنه لا اله الا الذى آمنت به بنوا اسرائيل وأنا من المسلمين وليس بمناف لكتاب الله كما زعم هذا المنكر فان كونه طاهرا مطهرا من الخبث الاعتقادى كالشرك ودعوى الالوهية لا ينافى الانكار فى قوله آلآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين يعنى آلآن مؤمن لانه متوجه الى كونه سببا للنجاة من الغرق ولهذا جعل الموجب له العصيان السابق والافساد ولا ينافى أيضا تعذيبه فى الآخرة بسبب الظلم وارتكاب الكبائر فان الذنوب التى يجبها الاسلام هى التى بين العبد والرب فاما المظالم التى تتعلق برقبته من جهة الخلق فلا ولهذا أخبر عن وعيده فى الكتاب على الاضلال بقوله يقدم قومه يوم القيامة فاوردهم النار و بئس الورد المورود واتبعوا فى هذه الدنيا لعنة و يوم القيامة بئس الرفد المرفود وبقوله واتبعناهم فى هذه الدنيا لعنة ويوم القيامة هم من المقبوحين فان مثل هذا الوعيد والتعذيب ثابت للفساق من المؤمنين مع صحة ايمانهم وأما نفع ايمانه وفائدته فهو فى انتفاء خلوده فى النار وخلاصه من العذاب فى العاقبة فان المؤمن لا يخلد فى النار لانه لا يدخل النار وأما قوله وحاق بآل فرعون سوء العذاب النار يعرضون عليها غدوا وعشيا و يوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب وأمثاله فهو مخصوص بالآل وهم كفار (ولما عصمه الله من فرعون أصبح فؤاد أم موسى فارغا من الهم الذى كان قد أصابها ثم ان الله حرم عليه المراضع حتى أقبل على ثدى أمه فارضعته ليكمل الله لها سرورها به كذلك علم الشرائع) أى مثل تحريم المراضع عليه الالبن أمه علم الشرائع فان لكل نبى شريعة مخصوصة دون شرائع سائر الانبياء فحرم عليه جميع شرائع الانبياء الاشريعته فتحريم المراضع عليه صورة ذلك المعنى وآية انه النبى الموعود(كما قال لكل جعلنا منكم شرعة أى طريقا ومنهاجا أى من تلك الطريقة جاء فكان هذا القول اشارة الى الاصل الذى منه جاء فهو غذاؤه) هذا القول اشارة الى الآية المذكورة والاصل الذى منه جاء

موسى بن عمران بن قاهات بن لاوى بن يعقوب أوحى الله الى موسى ان توفى هارون فأت به الى جبل كذا فانطلقا فاذا هما بسرير فناما عليه وأخذ هارون الموت ورفع الى السماء وكان أكبر من موسى بثلاث سنين توفى وعمره مائة وثنتان وعشرون سنة وشهر واحد واتهم بنوا اسرائيل موسى بقتل أخيه هارون حين رجع اليهم وحده فأنزل الله السرير عليه هارون وقال انى مت ولم يقتلنى أخى ثم توفى موسى بعده باحد عشر شهرا وعمره مائة وعشرون سنة (الى الاصل الذى منه جاء) أى كل واحد منكم وغذاؤكم الروحانى والجسمانى من طريقتكم الخاصة التى هى الاصل كما ان موسى وغذاءه جاء عن أصله وهى أمه بالى

هوالاسم الالهي الذي رباه الله به موسى وذلك تجليه تعالى بذاته في صورة عينه الثابتة وغذاؤهم علم ذلك العين ونقشه وذلك خزانة الاسم العلم الالهي المختص بموسى وعينه من التعينات الكلية الشاملة لتعينات جزئية كثيرة مندرجة تحتها كما مر فهو يتغذى من ذلك الاصل (كما ان فرع الشجرة لايتغذى الامن أصله فما كان حراما في شرع يكون حلالا في شرع آخر يعني في الصورة أعني قولي يكون حلالا وفي نفس الامر ماهو عين مامضى لان الامر خلق جديد ولا تكرار فلهذا نبهناك) يعني ان الامر الذي كان حراما في شرع يكون حلالا في شرع آخر وان كان عينا واحدة في الصور النوعية والحقيقة لكن الذي هو حلال في شرع ليس بعينه ذلك الحرام الذي مضى في الشرع السابق بناء على ان كل شئ في كل آن خلق جديد ولا تكرار في التجلي كما ذكر غير مرة (وكنى عن هذا في حق موسى بتحريم المراضع) فان اللبن صورة العلم النافع أعني علم الشريعة الذي هو غذاء الروح الاخص حتى يكمل (فانه على الحقيقة من أرضعته لا من ولدته فان أم الولادة حملته على وجه الامانة فتكون فيها وتغذى بدم طمثها من غير ارادة لها في ذلك حتى لا يكون لها عليه امتنان فانه ماتغذى الا بما أنه لولم يتغذ به ولم يخرج عنها ذلك الدم لاهلكها وأمرضها فللجنين المنة على أمه بكونه تغذى بذلك الدم فوقاها بنفسه من الضرر الذي كانت تجده لوامتسك ذلك الدم عندها ولا يخرج ولا يتغذى به جنينها والمرضعة ليست كذلك فانها قصدت برضاعته حياته وابقاءه فجعل الله ذلك لموسى في أم ولادته فلم يكن لامرأة عليه فضل الا لأم ولادته لتقر عينها أيضا بتربيته وتشاهد انتشاءه في حجرها ولا تحزن ونجاه الله من غم التابوت فخرق ظلمة الطبيعة بما أعطاه الله من العلم الالهي وان لم يخرج عنها) أي عن الطبيعة بالمفارقة الكلية بل خرق حجابها بالتجرد عنها عن غواشيها الى عالم القدس كما قال تعالى اخلع نعليك انك بالوادي المقدس (وفتناه فتونا أي اختبره في مواطن كثيرة ليتحقق في نفسه صبره على ما ابتلاه الله به) فان أكثر الكمالات المودعة في الانسان لا تظهر عليه ولا تخرج الى الفعل الا بالابتلاء (فاول ما ابتلاه الله به قتله القبطي بما ألهمه الله ووفقه له في سره وان لم يعلم بذلك ولكن لم يجد في نفسه اكتراثا بقتله مع كونه ماتوقف حتى يأتيه أمر ربه بذلك لان النبي معصوم الباطن من حيث لا يشعر حتى ينبأ أي يخبر ولهذا أراه الخضر قتل الغلام فانكر عليه قتله ولم يتذكر قتله القبطي فقال له الخضر مافعلته عن أمري ينبهه على مرتبته قبل أن ينبأ أنه كان معصوم الحركة في نفس الامر وان لم يشعر بذلك) فلذلك نسبه الى الشيطان وقال هذا من عمل الشيطان واستغفر ربه قال رب اني ظلمت نفسي فاغفر لي لانه لم يشعر بعد انه نبي يعصمه الله عن الكبيرة ولا يجري على يده الا ماهو خير كله (وأراه أيضا خرق السفينة التي ظاهرها هلاك وباطنها نجاة من يد الغاصب جعل له ذلك في مقابلة التابوت له الذي كان في اليم مطبقا عليه فظاهره هلاك وباطنه نجاة وانما فعلت به أمه ذلك خوفا من يد الغاصب فرعون أن يذبحه صبرا وهي تنظر اليه مع الوحي الذي ألهمها الله به من حيث لا تشعر فوجدت في نفسها أنها ترضعه فاذا خافت عليه ألقته في اليم لان في المثل عين لا ترى قلب لا يفجع فلم تخف عليه خوف مشاهدة عين ولا حزنت عليه حزن رؤية بصر وغلب على ظنها أن الله ربما رده اليها لحسن ظنها به فعاشت بهذا الظن في نفسها والرجاء يقابل الخوف واليأس وقالت حين ألهمت لذلك لعل هذا هو الرسول الذي يهلك فرعون والقبط على يديه فعاشت وسرت بهذا التوهم والظن بالنظر اليها) انما هو توهم

وظن بالنسبة اليها (وهو علم فى نفس الامر) متحقق عند الله (ثم انه) أى موسى (لما وقع عليه الطلب خرج فارا خوفا فى الظاهر وكان فى المعنى حبا فى النجاة فان الحركة أبدا انما هى حبية ويحجب الناظر فيها باسباب أخر) كالغضب والخوف والحزن والميل وقد يتحقق ذلك عما ذكر فى الهوى والمحجوب عن الاصل يسندها الى الاسباب القريبة ولهذا عللها لفرعون المحجوب فى قوله ففررت منكم لما خفتكم بالخوف لاحتجابه عن الاصل فانه لولا حب الحياة لما خاف وكيف لا والخوف يقتضى الجمود والسكون لا الحركة (وليست ثلاث وذلك لان الاصل حركة العالم من العدم الذى كان ساكنا فيه الى الوجود ولذلك يقال ان الامر حركة عن سكون فكانت الحركة التى هى وجود العالم حركة حب وقد نبه رسول الله صلى الله عليه وسلم على ذلك بقوله كنت كنزا لم أعرف فاحببت أن أعرف فلولا هذه المحبة ما ظهر العالم فى عينه فحركته من العدم الى الوجود حركة حب الموجد لذلك) أى لان يعرف ويشهد ذاته من ذاته ومن غيره على تقدير وجود الغير بالاعتبار (ولان العالم أيضا يحب شهود نفسه وجودا كما شهدها ثبوتا فكانت بكل وجه حركته من العدم الثبوتى الى الوجود العينى حركة حب من جانب الحق وجانبه فان الكمال محبوب لذاته وعلمه تعالى بنفسه من حيث هو غنى عن العالمين هوله) دون اعتبار غيره فانه تعالى من تلك الحيثية ليس الا الذات وحدها فلم يكن معه شئ (ومابقى الاتمام مرتبة العلم بالعلم الحادث الذى يكون من هذه الاعيان أعيان العالم اذا وجدت فيظهر صورة الكمال بالعلم المحدث والقديم فيكمل مرتبة العلم بالوجهين) فان العلم القديم غيب لم يكن له ظهور وانتشار وبالظهور فى المظاهر المسمى حدوثا يكمل كمال العلم الغيبى (وكذلك تكمل مراتب الوجود فان الوجود منه أزلى وغير أزلى وهو الحادث فالازلى وجود الحق لنفسه) يعنى حقيقة الوجود من حيث هو وجود لان الحق له حقيقة غير الوجود فيضاف الوجود اليها كسائر الماهيات (وغير الازلى وجود الحق بصور العالم الثابت) أى الوجود الذى هو الحق أى الوجود الظاهر بصور العالم الثابت عينه فى العالم الازلى ويسمى الوجود الاضافى (فيسمى حدوثا لانه ظهر بعضه لبعضه) كظهور سائر الاكوان للانسان (وظهر لنفسه بصور العالم فكمل الوجود فكانت حركة العالم حبية للكمال فافهم ألا تراه كيف نفس عن الاسماء الالهية ما كانت تجده من عدم ظهور آثارها فى عين مسمى العالم فكانت الراحة محبوبة له) لان الراحة انما هى بالوصول الى الكمال المحبوب الذى يصفو به الحب عن ألم الشوق عند الفراق فهى الابتهاج الحاصل بصفاء الحب عن شوب الالم ولانها كمال لذة الحب بالوصل قال (ولم يوصل اليها الا بالوجود الصورى) أى الظاهر (الاعلى والاسفل فثبت أن الحركة كانت للحب فما ثم حركة فى الكون الا وهى حبية فمن العلماء من يعلم ذلك ومنهم من يحجبه السبب الاقرب لحكمه فى الحال واستيلائه على النفس وكان الخوف لموسى مشهودا له بما وقع من قتله القبطى وتضمن الخوف حب النجاة من القتل ففر لما خاف وفى المعنى ففر لما أحب النجاة من فرعون وعمله به فذكر السبب الاقرب المشهود له فى الوقت الذى

(حب الموجد لذلك العالم) أى السبب لحركة العالم حب الله الموجد للعالم فكان الحق يحب حركة العالم من العدم الى الوجود ليكون مظهر الكمالاته الذاتية والاسمائية والصفاتية بالى

فى الوقت متعلق بقوله فذكر أى ذكر فى وقت ملاقاته فرعون وهو قوله ففررت منكم الخ الذى أى السبب الاقرب الذى هو كصورة الجسم للبشر اه بالى

هو كصورة الجسم للبشر وحب النجاة متضمن فيه تضمن الجسد للروح المدبر له والانبياء لهم لسان الظاهر به يتكلمون لعموم الخطاب واعتمادهم على فهم العالم السامع فلا تعتبر الرسل الا العامة لعلمهم بمرتبة أهل الفهم كما نبه عليه السلام على هذه الرتبة في العطايا فقال لاعطى الرجل وغيره أحب الى منه مخافة أن يكبه الله في النار فاعتبر ضعيف العقل والنظر الذى غلب عليه الطمع والطبع فكذا ما جاؤا به من العلوم جاؤا به وعليه خلعة أدنى الفهوم ليقف من لا غوص له عند الخلعة فيقول ما أحسن هذه الخلعة ويراها غاية الدرجة ويقول صاحب الفهم الدقيق الغائص على درر الحكم بما استوجب هذا هذه الخلعة من الملك فينظر في قدر الخلعة وصنفها من الثياب) وهذا ظاهر الكلام (فيعلم منها قدر من خلعت عليه فيعثر على علم لم يحصل لغيره ممن لا علم له بمثل هذا) وهو ان ظاهر الكلام بقدر أدنى الفهوم وباطنه وحقائقه ولطائفه بقدر أعلاها كما قال عليه السلام ما من آية الا ولها ظهر وبطن ولكل حرف حد ولكل حد مطلع (ولما علمت الانبياء والرسل والورثة أن في العالم من أمتهم من هو بهذه المثابة عمدوا في العبارة الى اللسان الظاهر الذى يقع فيه اشتراك الخاص والعام فيفهم منه الخاص ما فهم العامة منه وزيادة مما صح له به اسم أنه خاص فيتميز عن العامى فاكتفى المبلغون العلوم بهذا فهذا حكمة قوله ففررت منكم لما خفتكم ولم يقل ففررت منكم حبا للسلامة والعافية) يعنى ان قوله لما خفتكم علة منه عليه السلام لفهم العامة فانهم لا ينظرون الا في السبب القريب لا في الحقيقة كما ذكر (فجاء الى مدين فوجد الجاريتين فسقى لهما من غير أجر ثم تولى الى الظل الالهى فقال رب انى لما أنزلت الى من خير فقير فجعل عين عمله السقى عين الخير الذى أنزل الله اليه ووصف نفسه بالفقر الى الله في الخير الذى عنده) لانه عليه السلام تحقق أن له عند الله خيرا نزل اليه وقد أنزل الله هذا الخير أى عمل السقى اليه فانه خير في نفسه فعرض حاجته الى الله في الخير الذى عنده مطلقا أو من الدنيا أى انى لاجل الذى أنزلت الى من خير الدين فقير اليك فيه أو من الدنيا قال ذلك شكرا لله واظهارا للرضا بالخير الدينى من الخير الدنيوى أى بدله (فأراه الخضر اقامة الجدار من غير أجر فعتبه على ذلك فذكره سقايته من غير أجر الى غير ذلك مما لم يذكر حتى تمنى صلى الله عليه وسلم أن يسكت موسى عليه السلام ولا يعترض حتى يقص الله عليه من أمرهما) روى انه صلى الله عليه وسلم قال ليت أخى موسى سكت حتى يقص الله علينا من أنبائهما وروى عن الشيخ قدس سره أنه اجتمع بابى العباس الخضر عليه السلام فقال له كنت أعددت لموسى بن عمران ألف مسئلة مما جرى عليه من أول ما ولد الى زمان اجتماعه فلم يصبر على ثلاث مسائل منها (تنبيه لموسى من الخضر أن جميع ما جرى عليه ويجرى انما هو بامر الله وارادته الذى لا يمكن وقوع خلافه فان العلم بها من خصوص الولاية وأما الرسول فقد لا يطلع عليه فانه سر القدر ولو اطلع عليه لربما كان سببا لفتوره عن تبليغ ما هو مأمور بتبليغه فطوى الله علم ذلك عن بعض الرسل رحمة منه بهم ولم يطوه عن نبينا صلى الله عليه وسلم لقوة حاله ولهذا قال أدعو الى الله على بصيرة فيعلم بذلك ما وفق اليه موسى عليه

فما أورد في هذا الكتاب الا ما ذكر في كلام رب العزة وروى عن الشيخ انه قد أخبر الخضر في كشفه فقال أعددت لموسى بن عمران ألف مسئلة مما جرى عليه من أول ما ولد الى زمان الاجتماع مما وفق اليه موسى من غير علم فلم يصبر موسى على ثلاث مسائل منها فاستخبر الشيخ هذه المسائل كلها من الخضر فاخبره تفصيلا ولم يذكرها الشيخ حفظا للادب بالى

السلام من غير علم منه) الظاهر أنه فيعلم بالياء والنصب عطفا على يقص والفاعل هو الرسول عليه السلام ويجوز أن يكون فنعلم بالنون والرفع عطفا على قصة الخضر أي فنعلم نحن ما أراه الخضر ما وفق لموسى عليه السلام وأجرى على يده من الخيرات من غير علم منه (اذ لو كان عن علم ما أنكر مثل ذلك على الخضر الذي قد شهد الله له عند موسى وزكاه وعدله ومع هذا غفل موسى عن تزكية الله له وعما شرط عليه في اتباعه رحمة بنا اذا نسينا أمر الله ولو كان موسى عالما بذلك لما قال له الخضر ما لم تحط به خبرا أي اني على علم لم يحصل لك عن ذوق كما أنت على علم لا أعلمه أنا فانصف وأما حكمة فراقه فلان الرسول يقول الله فيه وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فوقف العلماء بالله الذين يعرفون قدر الرسالة والرسول عند هذا القول) أي لزموه وامتثلوه ولم يتجاوزا عنه (وقد علم الخضر أن موسى رسول الله فاخذ يرقب ما يكون منه ليوفي الادب حقه مع الرسل فقال له ان سألتك عن شيء بعدها فلا تصاحبني فنهاه عن صحبته فلما وقعت منه الثالثة قال هذا فراق بيني وبينك ولم يقل له موسى لا تفعل ولا طلب صحبته لعلمه بقدر الرتبة التي هو فيها التي أنطقته بالنهي عن أن يصحبه فسكت موسى ووقع الفراق فانظر الى كمال هذين الرجلين في العلم وتوفية الادب الالهي حقه وانصاف الخضر عليه السلام فيما اعترف به عند موسى حيث قال أنا على علم علمنيه الله لا تعلمه أنت وأنت على علم علمكه الله لا أعلمه أنا فكان هذا الاعلام من الخضر لموسى دواء لما جرحه به في قوله وكيف تصبر على ما لم تحط به خبرا مع علمه بعلو مرتبته بالرسالة وليست تلك الرتبة للخضر فظهر ذلك في الامة المحمدية في حديث ابار النخل فقال عليه السلام لاصحابه أنتم أعلم بامور دنياكم ولا شك أن العلم بالشيء خير من الجهل به ولهذا امتدح الله نفسه بانه بكل شيء عليم فقد اعترف صلى الله عليه وسلم لاصحابه بانهم أعلم بمصالح الدنيا منه لكونه لا خبرة له بذلك فانه علم ذوق وتجربة ولم يتفرغ عليه السلام لعلم ذلك بل كان شغله بالاهم فالاهم فقد نبهتك على أدب عظيم تنتفع به ان استعملت نفسك فيه) اعلم أن الخضر عليه السلام صورة اسم الله الباطن ومقامه مقام الروح وله الولاية والغيب وأسرار القدر وعلوم الهوية والانية والعلوم اللدنية ولهذا كان محتد ذوقه الوهب والايتاء قال تعالى فوجدا عبدا من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما ولكماله في علم الباطن لما بين لموسى عليه السلام تاويل ما لم يستطع عليه صبرا من الوقائع الثلاث قال في الاولى فاردت أن أعيبها بالتقييد والاخبار عن تخصيص ارادته بعض ما في باطنه من معلوماته وفي الثانية فاردنا أن يبدلهما ربهما خيرا منه زكاة بجمع الضمير في الارادة وفي الثالثة فاراد ربك بتوحيد الضمير والاخبار عن الارادة الربانية الباطنة كل ذلك اشارة منه الى سر التوحيد واحدية الارادة والتصرف والعلم في الظاهر والباطن عن ذوق وخبرة وأن الذي ظهر في المظاهر من الصفات الثلاث هي عين الصفات القديمة الباطنة من غير تعدد بحسب الحقيقة وهو من أسرار علوم الولاية وأما موسى عليه السلام فهو صورة اسم الله الظاهر ومقامه مقام القلب وله علوم الرسالة والنبوة

فامرهما الله تعالى باللين في القول وعلق الرجاء باجابته عند التذكرى لما كان فيه من الحجاب بالعزة الالهية التي اقتضت له المرتبة التي كان فيها وهي الملك اذ الملك لله الواحد القهار فاذا تذكر ذلك رجع اليه ولو بعد حين وكذا كان نفعته الذكرى فتذكر عند الغرق وخشي الموت فاستعجل عاقيده بايمان بني اسرائيل فانتقل من نسب القبط الى نسب الاسرائيليين في الايمان ليدفع الاشكال والاحتمال ولذلك قال الله له الآن

والتشريع من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والحكم بالظاهر ولذلك كانت معجزاته في غاية الوضوح والظهور فلما أراد الله تكميل موسى بالجمع بين التجليات الظاهرة والباطنة وعلوم نبوة ووافى استعداده من علوم الولاية فكان موسى قد ظاهر بين قومه بدعوى انه أعلم أهل الارض وذلك في ملأ من بني اسرائيل فاوحى الله اليه بل عبدلنا بمجمع البحرين أي بين بحرى الوجوب والامكان أو بحرى الظاهر والباطن أو بحرى النبوة والولاية فاستحى موسى من دعواه فسأل الله أن يقدر الصحبة بينهما واستأذن في طلب الاجتماع حتى يعلمه مما علمه الله فلو آثر صحبة الله وأخذ علم الولاية منه لاغناه الله عن اتباع الخضر فلما وقع الاجتماع ظهر النزاع لما بين الظهور من حيث الظهور والبطون من حيث البطون من المغايرة والمباينة فلذلك وقع بينهما الفراق بعد حصول ماقدر الله ايصاله اليه بصحبة الخضر من العلم ولابد للمحمدى من الجمع بين الظاهر والباطن اتباعا لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم (وقوله فوهب لى ربى حكما يريد الخلافة وجعلني من المرسلين يريد الرسالة فما كل رسول خليفة فالخليفة صاحب السيف والعزل والولاية والرسول ليس كذلك انما عليه البلاغ لما أرسل به فان قاتل عليه وحماه بالسيف فذلك الخليفة الرسول) فكما أنه ما كل نبى رسول كذلك ما كل رسول خليفة أى ما أعطى الملك ولا التحكم فيه (وأما حكمة سؤال فرعون عن الماهية الالهية بقوله ومارب العالمين فلم يكن عن جهل وانما كان عن اختبار حتى يرى جوابه مع دعواه الرسالة عن ربه وقد علم فرعون مرتبة المرسلين في العلم بالله فيستدل بجوابه على صدق دعواه وسأل سؤال ايهام من أجل الحاضرين) حيث أوهمهم في سؤاله أن لله ماهية غير الوجود يجب أن يعرفها من يدعى النبوة بحدها فسأل بما الطالبة لمعرفة ماهية الشئ (حتى يعرفهم من حيث لا يشعرون بما شعر هو في نفسه في سؤاله) وهو أنه علم أن السائل بما يطلب حقيقة الشئ ولا بد لكل شئ أن يكون له حقيقة ولا يلزم أن يكون له ماهية مركبة يمكن تعرفها بالحد فاورد السؤال ذا وجهين ليتمكن من تخطئته (فاجابه جواب العلماء بالامر) أى بحقيقة الامر في المعرفة الالهية حيث قال رب السموات والارض ومابينهما ان كنتم موقنين ايماء الى حقيقة بسيطة لا يمكن تعريفها الا بالنسب والاضافات وأكمل الرسوم له وأتمها نسبته بالربوبية الى العالم كله ان كنتم من أهل الايقان فوقنون حقيقة من حيث لا يعرفها الا هو ومن حيث تعاريفها الخارجية أى بالنسب الذاتية لا يكون أتم من هذا فاذ أصاب في الجواب (أظهر فرعون ابقاء لمنصبه ان موسى ما أجاب على سؤاله) حيث قال لمن حوله ألا تستمعون يعنى انه ما أجاب بالحد الذى هو حق السؤال بما (فيتبين عند الحاضرين لقصور فهمهم ان فرعون أعلم من موسى ولهذا لما قال له في الجواب ماينبغي وهو في الظاهر غير جواب على سئل عنه وقد علم فرعون أنه لا يجيبه الا بذلك) فان ذلك حق الجواب وعين الصواب وقد عرفه قبل السؤال وعلمه أنه لا يقول الا حقا فلذلك جعل السؤال محتمل الوجهين (فقال لاصحابه ان رسولكم الذى أرسل اليكم لمجنون أى مستور عنه علم ماسألته عنه اذ لا يتصور أن يعلم أصلا) لجنونه وستر عقله (فالسؤال صحيح فان السؤال عن الماهية سؤال عن حقيقة المطلوب ولابد أن يكون على حقيقة

فكامه فصح له من موسى وراثة الكلام اذ كان الله قد كلم موسى تكليما حين قربه نجيا فقال الله لفرعون ولم يذكر الواسطة آلآن وقد عصيت قبل فما ذكر انه عاص في الحال وكنت من المفسدين فيمامضى وقال له اليوم ننجيك ببدنك جمالية الشيخ الاكبر

فى نفسه وأما الذين جعلوا الحدود مركبة من جنس وفصل فذلك فى كل ما يقع فيه الاشتراك ومن لا جنس له لا يلزم أن لا يكون على حقيقة فى نفسه لا تكون لغيره) فانه لا شئ الا وله حقيقة هو بها هو ولا يكون غيره على تلك الحقيقة (فالسؤال صحيح على مذهب أهل الحق والعلم الصحيح والعقل السليم) ليس كما زعم من لا دراية له فى العلوم ان من لا حد له لا يسأل بما (فالجواب عنه لا يكون الا بما أجاب به موسى) كما ذكر (وههنا سر كبير فانه أجاب بالفعل لمن سأل عن الحد الذاتى فجعل الحد الذاتى عين اضافته الى ما ظهر به من صور العالم أو ما ظهر فيه من صور العالم فكأنه قال له فى جواب قوله وما رب العالمين قال الذى يظهر فيه صور العالمين) أى بالمربوبية (من علو وهو السماء وسفل وهو الارض ان كنتم موقنين أو يظهر هو بها) أى بالربوبية حق التركيب أن يقال الذى يظهر فيه من غير لفظة قال ليكون مقولا لقال له لكن لما وسط بين قال ومقوله فى جواب قوله وما رب العالمين كرر قال لطول الكلام (فلما قال فرعون لاصحابه انه لمجنون كما قلنا فى معنى كونه مجنونا زاد موسى فى البيان ليعلم فرعون رتبته فى العلم الالهى لعلمه بان فرعون يعلم ذلك فقال رب المشرق والمغرب فجاء بما يظهر ويستتر وهو الظاهر والباطن وما بينهما وهو قوله وهو بكل شئ عليم) أى بما ظهر من عالم الاجسام والخلق وما بطن من عالم الارواح والامر وما بين الظاهر والباطن من التعينات والشؤن الجامعة بين الارواح والاجسام فان المشرق للظهور والمغرب للبطون وهو الحق الظاهر المتعين بجميع ما ظهر باشراق نوره واطلاق ظهوره وهو الباطن المتعين بجميع ما بطن فى غيب عينه وعين حضوره بعلمه بما بينهما من النسب والتعينات التى ليست الا فى حيز العلم (ان كنتم تعقلون أى ان كنتم أصحاب تقييد فان للعقل التقييد) وهل ٧ التقييد والتحديد اما أن يقيده بالتشبيه بالارواح والعقول فتنزيههم وهمى لانه عين التشبيه عند المحقق (فالجواب الاول جواب الموقنين وهم أهل الكشف والوجود فقال له ان كنتم موقنين أى أهل كشف ووجود فقد أعلمتكم بما تبغضموه فى شهودكم ووجودكم) وهو أن الجواب عن الحقيقة الالهية مع قطع النظر عن الاضافة محال فاعراضه بالفعل عن التصدى للجواب عن السؤال بما هو عن الماهية اعلام بانه مطلق عن كل قيد وحد ولا يدخل تحت جنس ولا يتميز بفصل لاستغراقه الكل وعدوله الى بيان حقيقة الربوبية بيان المضاف اليه بانه هو الذى له ربوبية عالم الارواح العالية وعالم الاجسام السافلة وما بينهما من التعينات والنسب والاضافات الظاهر بربوبيته للكل الباطن بربوبيته فى الكل لانه عين العالمين فى الشهود والوجود تنبيه على أن تعريفه لا يمكن الا بهذا الوجه من الاضافة الى الكل والبعض كما قال ربكم ورب آبائكم الاولين (فان لم تكونوا من هذا الصنف فقد أجبتكم فى الجواب الثانى ان كنتم أهل عقل وتقييد وحصرتم الحق فيما تعطيه أدلة عقولكم فظهر موسى بالوجهين ليعلم فرعون سؤاله وصدقه وعلم موسى أن فرعون علم ذلك أو يعلم ذلك لكونه سأل عن الماهية فعلم أن سؤاله ليس على اصطلاح القدماء فى السؤال بما) لكونهم لا يجيزون السؤال عن ماهية ما لا حد له بجنس وفصل فلما علم موسى ذلك (فلذلك أجاب فلو علم منه غير ذلك لخطأه فى السؤال فلما جعل موسى المسؤل عنه عين العالم خاطبه فرعون بهذا اللسان) الكشفى (والقوم لا يشعرون فقال له لئن اتخذت الها غيرى لاجعلنك من المسجونين والسين فى السجن من حروف الزوائد أى لاسترنك فانك أجبت بما أيدتنى به أن أقول لك مثل هذا القول) المراد بهذا اللسان لسان الاشارة فان فرعون كان غاليا من غلاة الموحدة

عاليا من المسرفين فى دعواه من جملة من قال عليه السلام عنه شر الناس من قامت القيامة عليه وهو حى أى وقف على سر التوحيد والقيامة الكبرى قبل فناء بنيته وموته الحقيقى فى الله وهو يدعى الالهية بتعينه و يدعوا الخلق الى نفسه لتوحيده العلمى لا الشهودى الذوقى وهو يعلم لسان الاشارة فلما علم ان موسى موحد ناطق بالحق افترص فرصة دعوى الالوهية لان غير الحق ممتنع الوجود فى هذا اللسان الحق فى الرتب والتجليات مختلف الظهور والاحكام فرتبة الحق الظاهر فى صورة فرعون له التحكم فى ذلك المجلس على الرتبة الموسوية فابده جواب موسى بلسان التوحيد وقواه على دعواه مع اظهار السلطنة والقدرة بحسب الرتبة فقال له ما قال ولما كان اللسان بلسان الاشارة أخذ فيه سين الجن من حروف الزيادة فبقى الجن بمعنى الستر وان لم يكن مضاعفا فان اعتبار ذلك انما كان فى لسان العبارة وأما فى لسان الاشارة فيكفى فى الدلالة على المعنى المشار اليه بعض حروف اللفظ الدال عليه فلا تعتبر الوضع والاشتقاق فيه كما فهم بعضهم من سعتر برى اسع تر برى فوجد وجدا شديدا (فان قلت لى) ياموسى بهذا اللسان (فقد جهلت يا فرعون بوعيدك اياى والعين واحدة فكيف فرقت) فهذا لسان الحال فى موسى عند سماع الوعيد وكذلك جواب فرعون فى قول الشيخ (فيقول فرعون انما فرقت المراتب ما تفرقت العين ولا انقسمت فى ذاتها ومرتبتى الآن التحكم فيك ياموسى بالفعل وأنا أنت بالعين وغيرك بالرتبة فلما فهم ذلك موسى منه أعطاه حقه فى كونه) أى فى كون موسى (يقول له لا تقدر على ذلك والرتبة) أى رتبة فرعون (تشهد له بالقدرة عليه واظهار الاثر فيه لان الحق فى رتبة فرعون من الصورة الظاهر لها التحكم على الرتبة التى كان فيها ظهور موسى فى ذلك المجلس فقال له يظهر له المانع من تعديه عليه أولو جئتك بشئ مبين) يظهر المانع حال من موسى أى مظهر المانع ومقول قوله أولو جئتك وهو المانع (فلم يسع فرعون الا أن يقول له فأت به ان كنت من الصادقين حتى لا يظهر فرعون عند الضعفاء الرأى من قومه بعدم الانصاف فكانوا يرتابون فيه وهى الطائفة التى استخفها فرعون فاطاعوه انهم كانوا قوما فاسقين أى خارجين عما تعطيه العقول الصحيحة من انكار ما ادعاه فرعون باللسان الظاهر فى العقل فان له) أى للعقل (حدا يقف عنده اذا جاوزه صاحب الكشف واليقين ولهذا جاء موسى فى الجواب بما يقبله الموقن والعاقل خاصة) على ماذكر من الجوابين المربين بقوله ان كنتم موقنين وان كنتم تعقلون (فالقى عصاه وهو صورة ماعصى به فرعون موسى فى ابائه عن اجابة دعوته) اعلم ان الشيخ قدس سره أومأ الى ان الله تعالى بين صورة المحاجة التى جرت بين موسى عليه السلام و بين فرعون على طريقة ضرب الامثال فضرب العصا مثلا للمطمئنة الموسوية المطاوعة للقلب المؤتلفة بنور القدس المؤيدة بتأييد الحق ولهذا قال وهى صورة ماعصى به فرعون فى ابائه فالنفس حقيقة واحدة فلما أطاعت الهوى فى فرعون واستولى عليه شيطان الوهم لغلبة الهوى كانت نفسا امارة مستكبرة ابت الحق وأنكرته ولما انقادت للحق واطاعت القلب أى النفس الناطقة وتنورت بنور الروح فى موسى

فكيف فرقت كلام فرعون بسال عن جانب موسى فيقول فرعون فى جوابه موسى انما فرقت
أى فلما فهم موسى ذلك الحكم والتسلط من فرعون أعطاه حقه فى كونه يقول له أى حال كون موسى
قائلا لفرعون لا تقدر على ذلك التحكم يعنى ان قول موسى لفرعون لا تقدر على ذلك مجرد اعطاء لحق
فرعون فى مقابلة قوله لموسى ومرتبتى الآن التحكم فيك ياموسى لا تكذيب له فى قوله هذا بالى

(فآمن بالذي آمنت به بنو اسرائيل على التيقن بالنجاة فكان كما تيقن لكن على غير الصورة التي أراد فنجاه من عذاب الآخرة في نفسه ونجى بدنه كما قال تعالى فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية لانه لو غاب بصورته ربما قال قومه احتجب) أي عن الابصار فارتقى الى السماء أو غاب بنوع آخر بناء على ما اعتقدوا في حقه أنه اله (فظهر بالصورة المعهودة ميتا ليعلم انه هو فقد عمته النجاة حسا ومعنى) حسا بالصورة ومعنى بالروح للايمان لان الخطاب ان كان للمجموع فذلك وان كان للروح فمعناه مع بدنك والله أعلم بحاله (ومن حقت عليه كلمة العذاب الاخروي لا يؤمن ولو جاءته كل آية حتى يروا العذاب الاليم أي يذوقوا العذاب الاخروي فخرج فرعون من هذا الصنف هذا هو الظاهر الذي ورد به نص القرآن ثم انا نقول بعد ذلك والامر فيه الى الله لما استقر في نفوس عامة الخلق من شقائه وما لهم نص في ذلك) أي في شقائه الابدي (يستندون الشقاء اليه واما آله فلهم حكم آخر ليس هذا موضع ذكره ثم ليعلم أنه ما يقبض الله أحدا الا وهو مؤمن أي مصدق بما جاءت به الاخبار الالهية وأعني من المحتضرين ولهذا يكره موت الفجأة وقتل الغفلة فاما موت الفجأة فحده أن يخرج النفس الداخل ولا يدخل النفس الخارج فهذا موت الفجأة وهذا غير المحتضر وكذلك قتل الغفلة بضرب عنقه من ورائه وهو لا يشعر فيقبض على ما كان عليه من ايمان أو كفر ولذلك قال عليه السلام ويحشر على ما مات عليه كما انه يقبض على ما كان عليه والمحتضر ما يكون الا صاحب شهود فهو صاحب ايمان بما ثم فلا يقبض الا على ما كان عليه لان كان حرف وجودي) أي لفظة كان كلمة وجودية (لا ينجر معه الزمان الا بقرائن الاحوال) أي لا يدل على الزمان كقوله تعالى وكان الله عليما حكيما وكان زيد قائما فان معناه ثبوت الخبر للاسم ووجوده على الصيغة المذكورة وأما قرائن الاحوال فكما تشاهد فقر زيد فيقال لك كان زيد غنيا أي في الزمان الماضي فافتقر وكقول الشيخ كنت شابا قويا والمراد أن معنى الحديث انه يقبض على ما هو عليه واطلاق الحرف على ما كان حرف وجودي مجاز كقولهم في حرف اني كذا أي قرأته (فنفرق بين الكافر المحتضر في الموت وبين الكافر المقتول غفلة أو الميت فجأة كما قلنا في حد الفجأة) هذه بشارة لمن احتضر من الكفار والمحجوبين بانه يشهد الملائكة وأحوال الآخرة قبل موته فهو مؤمن بحكم ما يشهد ولكن قد يكون ايمانه حال الغرغرة والله يقبل توبة العبد ما لم يغرغر ولا شك ان كل محتضر يشاهد ذلك لكن الكلام في أنه لا ينفعه ايمانه حينئذ بما لم يعتقد قبل ذلك فلم يخبر الشيخ عن ذلك والحق أنه لا ينفعه لقوله تعالى يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في ايمانها خيرا (وأما حكمة التجلي والكلام في صورة النار فلانها كانت بغية موسى فتجلى له في مطلوبه ليقبل عليه ولا يعرض عنه فانه لو تجلى له في غير صورة مطلوبه أعرض عنه لاجتماع همه على مطلوب خاص ولو أعرض لعاد عمله عليه فاعرض عنه الحق وهو مصطفى مقرب فمن قربه انه تجلى له في مطلوبه وهو لا يعلم

كنار موسى رآها عين حاجته * وهو الاله ولكن ليس يدريه

ولما كان موسى عليه السلام مصطفى محبوبا جذبه الله تعالى بان وفقه لصحبة شعيب عليه السلام حتى عرفه الحق وحببه اليه فكان الغالب عليه طلب الشهود والشهود لا يكون الا في صورة أشرف

فهو صاحب ايمان بما ثمة أي يؤمن بالذي يشاهده من الوعد والوعيد فانه ثبت بالنص بان كل كافر لا يموت الا وهو مؤمن لكن لا ينفع ايمان من تيقن بالموت وعلى أي حال فالمحتضر صاحب ايمان بالى

ولا

ولا أشرف من صور أركان العالم كالنار فإنها تناسب حضرة الحق بالصفتين اللتين هما أجل الصفات الذاتية وأقدمها وهما القهر والمحبة فالاحراق في النار أثر القهر بأنها ما مست شيأ قابلا لتأثيرها الا أفنته كما أن الله تعالى ما تجلى لشئ الا أفناه والتجلي لا يكون الا بحسب قبول المتجلي له والنورية أثر المحبة فان النور لذاته محبوب فمن عنايته أحوجه الى النار فاستولى على باطنه وظاهره صفتا القهر والمحبة من التجلي والمتجلي فيهما فانه لابد للمتجلي له أن يتصف بصفة المتجلي ويناسب المتجلي فيه وهذا هو الشهود المثالي في مقام التفرقة قبل الجمع ومقام المكالمة المقتضى للاثنينية وأما الشهود الحقيقي فهو يقتضي فناء المتجلي له في المتجلي وذلك في قوله فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا وهنالك لا اثنينية فلا خطاب ولا كلام الا بعد الافاقة والله الباقي بعد فناء الخلق والله أعلم بالصواب

(فص حكمة صمدية في كلمة خالدية)

انما اختصت الكلمة الخالدية بالكلمة الصمدية لان دعوته الى الاحد الصمد ومشربه الصمدية وغيره في ذكره الاحد الصمد وكان في قومه مظهر الصمدية يصمدون اليه في المهمات ويقصدونه في الملمات فيكشف الله عنهم بدعائه البليات (وأما حكمة خالد بن سنان فانه أظهر بدعواه النبوة البرزخية) أي الجنابية التي تكون في عالم المثال بعد الموت فانه لم يظهر نبوته في حياته ولذلك لم يعتبرها نبينا صلى الله عليه وسلم حيث قال اني أولى الناس بعيسى ابن مريم فانه ليس بيني وبينه نبي فعلم انه لم يكن نبيا في هذا الموطن (فانه ما ادعى الاخبار بما هنالك الا بعد الموت) أي ادعى أنه يخبر بعد موته عن أحوال الآخرة (فأمر أن ينبش عليه ويسأل فيخبر ان الحكم في البرزخ على صورة الحياة الدنيا فيعلم بذلك صدق الرسل كلهم فيما أخبروا به في حياتهم الدنيا فكان غرض خالد عليه السلام ايمان العالم كله بما جاءت به الرسل ليكون رحمة للجميع فانه تشرف بقرب نبوته من نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وعلم ان الله أرسله رحمة للعالمين ولم يكن خالد برسول فاراد أن يحصل من هذه الرحمة في الرسالة المحمدية على حظ وافر ولم يؤمر بالتبليغ فاراد أن يحظى بذلك في البرزخ ليكون أقوى في العلم في حق الخلق فاضاعه قومه) فلما استشرف خالد عليه السلام كمال نبوة محمد وعلم أنه المبعوث رحمة للعالمين كافة تمنى أن يكون له عموم انباء ونبوة مستندة الى العلم الحاصل للكافة بما في البرزخ بعد الموت فان العامة لا ينقادون لانباء الانبياء انقيادهم لانباء من ينبئ بعد أن يموت فيحييه الله فيخبر بما شاهده هنالك فان تأثير مثل ذلك في ايمان عموم الخلق أبلغ وكان من قصته عليه السلام انه كان قوى الهمة والغالب عليه شهود الاحدية وكان هو وقومه يسكنون بلاد عدن فظهرت بينهم نار عظيمة خرجت من مغارة فاهلكت الزرع والضرع فصمد اليه قومه على ما اعتادوا منه في دفع الملمات حتى يدفع عنهم أذى تلك النار وكانوا مؤمنين به فأخذ خالد يضرب تلك النار بعصاه من خلفها ويقول بدا بدا حتى بردت النار فرجعت هاربة منه الى المغارة التي خرجت منها وهو يسوقها حتى أدخلها ثم قال لاولاده وقومه اني أدخل المغارة خلف النار حتى أطفئها فامرهم أن يدعوه بعد ثلاثة أيام تامة فانهم ان نادوه قبل انقضائها فهو يخرج ويموت وان صبروا اخرج سالما وقد دفع عنهم مضرة النار فلما دخل صبروا يومين واستفزهم الشيطان فلم يصبروا تمام ثلاثة أيام فارتابوا انه هلك فصاحوا به فرجع عليه السلام من المغارة ويداه على رأسه من الالم الذي أصابه من صياحهم

فقال لهم ضيعتمونى وأضعتم قولى وعهدى وأخبرهم بموته وأمرهم أن يقبروه ويرقبوه أربعين يوما فانه يأتيهم قطيع من الغنم يقدمها حمار أبتر مقطوع الذنب فاذا حاذى قبره ووقف فلينبشوا عليه قبره فانه يقوم ويخبرهم بحلية الامر بعد الموت عن شهود ورؤية فيحصل للخلق كلهم عين اليقين بما أخبرت به الرسل عليهم السلام ثم مات فدفنوه فانتظروا ومضى الاربعين وورود قطيع الغنم فجاء القطيع كما ذكر يقدمه حمار أبتر فوقف حذاء قبره فهم مؤمنو قومه وأولاده أن ينبشوا عليه كما أمرهم حتى يخبرهم بصدق الانبياء والنبوات كلها فأبى أكابر أولاده وقالوا يكون علينا عارا عند العرب أن ينبش على أبينا فيقال فينا أولاد المنبوش وندعى بذلك فحملتهم الحمية الجاهلية على ذلك فضيعوا وصيته وأضاعوه ثم بعد بعثة رسول الله صلى الله عليه وسلم جاءته بنت خالد فقال لها صلى الله عليه وسلم مرحبا بابنة نبى أضاعه قومه ولم يصف النبى عليه السلام قومه بانهم ضاعوا الا بانهم فى الايمان فصحت نبوته (وانما وصفهم بأنهم أضاعوا نبيهم حيث لم يبلغوه مراده فهل بلغه الله أجر أمنيته فلا شك ولا خلاف فى ان له أجر أمنيته وانما الشك والخلاف فى أجر المطلوب هل يساوى تمنى وقوعه به مع عدم وقوعه بالوجود يعنى فى الآخرة) أى هل يساوى أجر وقوع المطلوب بالوجود الخارجى عند مجرد تمنى وقوعه أجر تمنيه بحيث لا ينقص عند عدم وقوعه أجر تمنيه اذا وقع (أم لا فان فى الشرع ما يؤيد التساوى فى مواضع كثيرة كالآتى للصلاة فى الجماعة فتفوته الجماعة فله أجر من حضر الجماعة وكالمتمنى مع فقره ما هم عليه أصحاب الثروة والمال من فعل الخيرات فيه فله مثل أجورهم ولكن مثل أجورهم فى نياتهم أو فى أعمالهم فانهم جمعوا بين العمل والنية ولم ينص النبى عليه السلام عليهما ولا على واحد منهما والظاهر انه لا تساوى بينهما ولذلك طلب خالد بن سنان الابلاغ حتى يصح له مقام الجمع بين الامرين فيحصل على الاجرين والله أعلم)

(فص حكمة فردية فى كلمة محمدية)

انما خصت الكلمة المحمدية بالحكمة الفردية لانه صلى الله عليه وسلم أول التعينات الذى تعين به الذات الاحدية قبل كل تعين فظهر به من التعينات الغير المتناهية وقد سبق ان التعينات مرتبة ترتب الاجناس والانواع والاصناف والاشخاص مندرج بعضها تحت بعض فهو يشمل جميع التعينات فهو واحد فرد فى الوجود لا نظير له اذ لا يتعين من يساويه فى المرتبة ليس فوقه الا الذات الاحدية المطلقة المنزهة عن كل تعين وصفة واسم ورسم وحد نعت فله الفردية مطلقا ولشموله كل تعين سماه الشيخ أيضا لمعنى هذا الفص فص الحكمة الكلية ولا فرق بينهما الا بالاعتبار فان هذا التعين بالنسبة الى سائر التعينات كلى الكليات وقد مر فى الفص الموسوى ان الانبياء لهم التعينات الكلية وقد يتناول حتى التعينات الشخصية ولذلك قال عليه السلام فى حديث القيامة انه يجىء النبى ومعه الرهط والنبى ومعه الرجلان والنبى ومعه الرجل الواحد والنبى وليس معه أحد فله الجمعية المطلقة ولذلك جاء فى حقه وحق أمته وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وجاء أيضا وما أرسلناك الا رحمة للعالمين وما

بانهم ضاعوا الا انه لم يكن رسولا مأمورا بالتبليغ حتى يلزم من تضييع ما أمرهم به ضياعهم ولو كان كذلك لكانوا هم الضائعين أولا جامى

والظاهر انه التساوى بينهم فان النسبة بينهما نسبة الكل الى الاجزاء جامى

أرسلناك الا كافة للناس ولاشك ان الحق تعالى له الى كل تعين نسبة مخصوصة تلك النسبة مع الذات اسم من أسماء الله تعالى يرتبط به هذا الشخص المتعين بالله تعالى يربيه به فمن هذا يعلم ان الاسم الاعظم لا يكون الا مع نبينا محمد صلى الله عليه وسلم دون غيره من الانبياء ومن فرديته علم سر قوله كنت نبيا وآدم بين الماء والطين وكونه خاتم النبيين وأول الاولين وآخر الآخرين ومن كليته وجمعيته سر قوله أوتيت جوامع الكلم وكونه أفضل الانبياء فانهم في التصاعد وسعة الاستعداد والمرتبة ينتهون الى التعين الاول ولا يبلغونه وسر اختصاصه بالشفاعة الى غير ذلك من خصائصه (انما كانت حكمته فردية لانه أكمل موجود في هذا النوع الانساني فلهذا بدئ الامر به وختم فكان نبيا وآدم بين الماء والطين ثم كان منشأته العنصرية خاتم النبيين) علل الشيخ فرديته بكونه أكمل أفراد النوع الانساني لان الاكمل جامع للاحد والشفع والوتر أما الاحد فلان هذا التعين عين الذات الاحدية أعني عين المتعين لا زائد عليه الا في التعقل فانه تعين بعلمه بذاته فلا يكثر الا بالاعتبار ولاشك ان هذا الاعتبار شفع الاحدية فجعلها الواحدية وهي الوترية التي هي بالتثليث (وأول الافراد الثلاثة) فحقق ان أول التثليث الاعتباري انما هو بالعلم والعالم والمعلوم ومظهره في الوجود وهو هذا الاكمل بجامع الاحدية والشفعية والوترية أي الواحدية التي هي الذات والصفة والاسم وتسمى باصطلاحهم حقيقة الحقائق الكبرى والبرزخ الجامع وآدم الحقيقي والعين الواحدة (وما زاد على هذه الاولية من الافراد فانه عنها فكان صلى الله عليه وسلم أدل دليل على ربه فانه أوتي جوامع الكلم التي هي مسميات أسماء آدم) يعني مسميات الاسماء التي علمها الله آدم والكلمات الالهية وان كانت لا تنفد فانها لا تتناهى لكنها تنحصر مع لا تناهيها في أمهات ثلاث أولها الحقائق والاعيان الفعلية الوجوبية الالهية والثانية الحقائق الانفعالية الكونية المربوبية والثالثة الحقائق الجمعية الكمالية الانسانية والكل أمها الشؤن الذاتية والحقيقة العينية الذاتية الاحاطية فهذه الكلمة جوامع الكلم التي أوتيها محمد صلى الله عليه وسلم لجمعها بالبرزخية المذكورة (فاشبه الدليل في تثليثه) يعني ما ذكر في الفص الصالحي من تثليث الدليل (والدليل دليل لنفسه) أي دلالته ذاتية له ولهذا كان عليه السلام مظهر الاسم الهادي والحقيقة هو الهادي وهي الهدى فهو دليل لنفسه على نفسه (ولما كانت حقيقته تعطي الفردية الاولى بما هو مثلث النشأة لذلك قال في باب المحبة التي هي أصل الوجود حبب الى من دنيا كم ثلاث بما فيه من التثليث ثم ذكر النساء والطيب وجعلت قرة عينه في الصلاة فابتدأ بذكر النساء وأخر الصلاة وذلك لان المرأة جزء من الرجل في أصل ظهور عينها ومعرفة الانسان بنفسه مقدمة على معرفته بربه فان معرفته بربه نتيجة عن معرفته بنفسه لذلك قال عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه فان شئت قلت بمنع المعرفة في هذا الخبر والعجز عن الوصول فانه سائغ فيه وان شئت قلت بثبوت المعرفة فالاول أن تعرف ان نفسك لا تعرفها فلا تعرف ربك والثاني أن تعرفها فتعرف ربك فكان محمد أوضح دليل على ربه فان كل جزء من العالم دليل على أصله الذي هو ربه فافهم) اعلم ان المرأة صورة النفس والرجل صورة الروح فكما أن النفس جزء من الروح فان التعين النفسي أحد التعينات

وأوله الافراد أي أول ما يوجد من الفردية الثلاثة وهي الاحدية الذاتية والاحدية الصفاتية والحقيقة المحمدية بالى

الداخلة تحت التعين الاول الروحي الذي هو الآدم الحقيقي وتنزل من تنزلاته فالمرأة في الحقيقة جزء من الرجل وكل جزء دليل على أصله فالمرأة دليل على الرجل والرجل عليها بدليل قوله من عرف نفسه فقد عرف ربه والدليل مقدم على المدلول فلذلك قدم النساء فان قلنا حقيقة الحق من حيث هو المتعين بتعين الانسان لا يعرفه الا هو فلا يعرف حقيقة النفس فلا يعرف حقيقته الذاتي في تعين ساغ وان قلنا ان الحق المتعين بتعين النفس أى الهوية المتعينة بتعينها يعرف بمعرفة تعين النفس ساغ وأما معرفة أكمل أفراد الانسان المتعين بالتعين الاول وهو محمد صلى الله عليه وسلم من نفسه فهو أتم المعارف أما من حيث عينه فلان العين المحمدية من حيث كونها متعينة بالبرزخية الجامعة الكبرى فهو عين الذات الاحدية من حيث كونها متعينة بالتعين الاول وأما من حيث صورته فلان الصورة المحمدية جامعة للحضرة الاحدية الذاتية والواحدية الاسمائية وجميع المراتب الامكانية من الروح والقلب والنفس والخيال والجسم فكذلك الحضرة الالهية هي الذات مع جميع الاسماء وصورها من أعيان العالم وفواعله وقوابله من أم الكتاب هو الروح الكلي الشامل لجميع الارواح واللوح المحفوظ الذي هو القلب الكلي الشامل لجميع القلوب وعالم المثال والجسم المطلق الشامل لجميع أجسام العالم فهو أتم دليل وأوضحه على ربه لكونه أكمل المظاهر الكمالية الالهية وقوله فان كل جزء من العالم دليل على أصله الذي هو ربه معناه ان كل جزء له عين ولذات الحق تعالى نسبة الى عينه بتجليه في صورتها خاصة ليست تلك النسبة لغيره فللذات مع تلك النسبة عينها اسم خاص لله يرب به ذلك الجزء فذلك الاسم ربه الخاص فجميع أجزاء العالم بمجموعها دليل على أصل العالم الذي هو الرب المطلق رب الارباب وجميع أجزاء العالم فهو الدليل الاتم على ربه بل على نفسه اجمالا وتفصيلا فافهم (وانما حبب اليه النساء فحن اليهن لانه من باب حنين الكل الى جزئه) لان كلية الكل انما تكون بجزئية الجزء فلا يكون الكل كلا حتى يكون الجزء جزأ فهو حنين الشئ الى نفسه باعتبارين وحيثيتين فان الجزء باعتبار الحقيقة عين الكل وباعتبار التعين غيره والشئ لا يحب الا نفسه كما مر فان الحب في الوجود حقيقة واحدة ولا يحن ولا يشتاق الامع بينونة واحتجاب فيحن الكل في الجزء الى نفسه باعتبار جزئيته للبينونة الواقعة بتعين الجزء وفي الكل الى نفسه باعتبار جزئيته للبينونة الواقعة بتعين الكل من حيث هو كل ولولا ذلك الافتراق بالاثنينية لما كان الكل كلا ولا الجزء جزأ فخاص الحب ولدته من الحنين وأمه (فابان بذلك عن الامر في نفسه من جانب الحق في قوله في هذه النشأة العنصرية الانسانية ونفخت فيه من روحي ثم وصف نفسه بشدة الشوق الى لقائه للمشتاقين فقال ياداود انى أشد شوقا اليهم يعني للمشتاقين اليه وهو لقاء خاص فانه قال في حديث الدجال ان أحدكم لا يرى ربه حتى يموت فلابد من الشوق لمن هذه صفته) أى لمن لا يرى ربه حتى يموت فيحب أن يموت شوقا الى الحق كما حكى الاصمعي انه مر في بعض طرق البادية بحجر على جادة الحجاج مكتوب عليه هذا البيت

ألا أيها الحجاج بالله خبروا * اذا حل عشق بالفتى كيف يصنع

فكتب تحته

يداوى هواه ثم يكتم سره * ويخضع في كل الامور ويخشع

فحن الحق اليها حنين الكل الى جزئه فحن اليه حنين الجزء الى كله والفرع الى أصله فابان عليه السلام هذا المعنى بحنينه الى النساء بالحديث فان الامر كذلك بين الحق وعباده بالى

قال فرجعت اليه فى الثانى فاذا مكتوب تحته

وكيف يداوى والهوى قاطع الحشا * وفى كل يوم روحه تتقطع

قال فكتبت تحته

اذا لم يطق صبرا وكتمان سره * فليس له شئ سوى الموت أنفع

قال فرجعت اليه فاذا أنا بشاب نحيف قد شحب لونه ودق شخصه وقد قضى نحبه وخر ميتا والسر فى زيادة شوق الحق ان الحق من حيث تعينه تعين العبد المشتاق يشتاق الى نفسه من حيث تعينه فى الاصل ثم انه من حيث الاصل يشتاق الى نفسه فى مرتبة التقييد فيكون فى اشتياق الحق لكون شوقه تعالى أضعاف أضعاف الشوق الظاهر من المسمى عبدا اذ هو المشتاق الى نفسه من حيثيتين فى مرتبتين ذاتيتين ولاشك ان الشوق فى مرتبة الاصل أقوى بما لا يبلغ كنهه لان الشوق بقدر الحب والحب هناك فى الغاية ومنه يتحقق معنى قوله من تقرب الى شبرا تقربت منه ذراعا ومن تقرب الى ذراعا تقربت منه باعا ومن أتانى ماشيا أتيته هرولة (فشوق الحق لهؤلاء المقربين مع كونه يراهم فيحب أن يروه) يعنى بارتفاع حجاب الانية من العين الموجب فى زعمه البين فى البين (ويابى المقام ذلك) أى الكون فى هذه الحياة الدنيا والكون الى مقام النفس (فاشبه قوله حتى نعلم مع كونه عالما) من حيث انه يشتاق الى حصول رؤيته نفسه فى عين العبد مع رؤيته نفسه مطلقا كما هو رعلمه فى مظاهر المؤمنين مع علمه القديم الذاتى (فهو يشتاق لهذه الصفة الخاصة) وهى ارتفاع حجاب أنية العبد فيشهده بعينه (التى لا وجود لها الا عند الموت فيبل بها شوقهم اليه كما قال فى حديث التردد وهو من هذا الباب ماترددت فى شئ أنا فاعله ترددى فى قبض نسمة عبدى المؤمن يكره الموت وأنا أكره مساته ولابدله من لقائى) يعنى بارتفاع الحجاب ولا يرتفع الا بمفارقة البدن (فبشره) بما بعد الموت من اللقاء (وماقال له ولابدله من الموت أئلا يغمه بذكر الموت ولما كان لا يلقى الله الا بعد الموت كما قال عليه السلام ان أحدكم لا يرى ربه حتى يموت لذلك قال الله تعالى ولابد من لقائى فاشتاق الحق) لوجود هذا الموت فاشتياق الحق (لوجود هذه النسبة) اللقاء الذى لا يكون الا بعد الموت هو الذى يكون عند ارتفاع الحجاب البدنى والتجرد عن الغواشى الطبيعية وهو بالنسبة الى أهل الحجاب من المؤمنين بالغيب انما يكون فى صورة معتقدهم امافى العالم المثالى وامافى البرازخ النورية الروحانية وامافى الهياكل السماوية والصور الفلكية بحسب تفاوت درجاتهم فى التجرد بصفاء النفس وقوة الاستعداد كما قال عليه السلام أرواح الشهداء فى حواصل طيور خضر وهى الاجرام السماوية وفى حديث آخر فى قناديل معلقة تحت العرش وهى الكواكب الدرية وبالنسبة الى أهل الشهود من الموقنين فاللقاء دائم وهم الذين ماتوا عن انياتهم وتعيناتهم فى حياتهم الدنيا وتجردوا فى حياتهم عن ملابس طبائعهم فهم يشاهدون من حيث انهم انخلعوا عن الهيآت النفسانية والطبيعية وأحياهم الله بالحياة الاخروية فهم الذين فازوا بلقاء الله على الاطلاق والتقييد وشاهدوا جمال وجهه الباقى فى الكل وخلصوا عن خوف الفراق فلا شوق لهم كالفريق الاول فانهم أهل الشوق لوجود الفراق ودوام الحجاب لكنهم مشتاقون ابدا لان الحق تتوالى تجلياته من غير تكرار فهم فى كل وقت يشاهدونه ببعض تجلياته ويشتاقون الى نور جماله فى سائر تجلياته وفى هذا قال أبو يزيد رضى الله عنه

قوله حتى نعلم مع كونه عالما بجميع الاشياء بعلمه الازلى وهو علم خاص حاصل له بصور المظاهر بالى

شربت الحب كأسا بعد كأس * فما نفد الشراب وما رويت

وبين الفريقين طائفة من أهل القلوب يشاهدونه فى ملابس حسن الصفات مع بقاء الانيات وهم المتنعمون عن صفاتهم فى مقام قرب النوافل خرقوا حجاب الصفات وحرموا جمال الذات فهم الجامعون بين الشوق والاشتياق لاحتجابهم من وجه واتصافهم من وجه فاللقاء على ثلاثة أقسام ولكل قسم موت وبعث وقيامة فالاول اما أن يكون بالموت الطبيعى والبعث والقيامة فيه كما قال عليه السلام من مات فقد قامت قيامته وقال عليه السلام الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا واللقاء بعدها لاهل السعادة من المؤمنين بالغيب المحجوبين من رؤية الحق فى صور معتقداتهم فى عالم المثال أو فى الهيا كل العلوية السماوية على حسب درجاتهم ولاهل القلوب فى البرازخ النورية الروحانية من عالم القدس على أحسن مايكون ولاهل الشهود فى جميع صور الموجودات على الجمع والتفصيل والاطلاق والتقييد أمرهم الله تعالى بذلك ومايشاؤن الا أن يشاء الله لان ارادتهم ارادته واذا فنواعن ذواتهم فكيف تبقى صفاتهم فالكل فى هذه القيامة سواء وهى الصغرى بالمرتبة والكبرى بالشمول والحق أنها أول موطن من مواطن القيامة الكبرى ولهذا قال القبر أول منزل من منازل الآخرة وأما قيامة أرباب القلوب فهى بالانخلاع عن ملابس الحس والانبعاث عن مرقد البدن فى هذه الدار والترقى الى عالم القدس والانخراط فى زمرة الملكوت وهى القيامة الوسطى وأوسط المواطن الكلية من القيامة الكبرى وهى بعد الموت الارادى من الحياة النفسانية بقمع الهوى واماتة القوى كما قيل مت بالارادة تحى بالطبيعة وأما قيامة أهل الشهود فهى الطامة الكبرى بعد الفناء فى الحق وفناء الخلق بارتفاع حجب الجلال النورانية والظلمانية باحراق نور جمال الوجه الباقى اياها كما قال عليه السلام ان الله تعالى سبعين ألف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لاحترقت سبحات الجلال من غير اشارة وذلك الفناء هو الموت الحقيقى الطبيعى لكل ممكن والقيامة بعده هو البقاء بعد الفناء الذى يشهد التعين نسبة ذاتية للمتعين وشأنا من شؤنه الذاتية ويرى عينه اياه فهو دائما فناء عن ذاته وبقاء بربه فتحقق ان كل مرتبة من اللقاء لاتكون الابموت ولايذوق بعده الموت الا الموتة الاولى والله الباقى بعد فناء الخلق شعر

يحن الحبيب الى رؤيتى * وانى اليه أشد حنينا
وتهفو النفوس وتأبى القضا * فاشكو الانين ويشكو الانينا

يقول الشيخ قدس سره ان الحق يقول على لسانى من حيث المرتبة فانه المحب العارف به المحب له فان حنين العبد عن محبته ومحبته عن محبة الله اياه كما قال يحبهم ويحبونه فلولا محبة الحق اياه لما أحب الحق فحنينه عن حنين الحق اليه أشد كما ذكر فان الحق من حيث تعينه فى عين عبده يشتاق ويتقرب الى نفسه ثم يجازى المسمى عبدا عن شوقه اليه وتقربه بالشوق والتقرب الى عبده المشتاق والتقرب والمجازاة بعشر أمثالها الى سبعمائة الى مالا يتناهى من الاضعاف فيكون شوق العبد اليه بما لا يقدر قدره وتهفو أى تضطرب اليه النفوس من شدة الشوق حبا للموت الذى هو

أشد حنينا فان كل واحد من الحق والعبد يكون محبا ومحبوبا فالحق محب للعبد ومحبوب له وكذلك العبد وتهفو النفوس فى طلب رؤيتى ويأبى القضاء والتقدير الالهى عن حصول مرادهم قبل وقت الاجل فاشكو الانين أى فاشكو من الازمنة والانين الى ان جاء الاجل ويشكوا الحبيب الانينا لكون الانين حائلا بينى وبين حبيبى بالى

وسيلة

وسيلة اللقاء ويأبى القضا الاجل المسمى الذى عينه الحق فيبقى شوق الاثنين من الطرفين (فلما أبان أنه نفخ فيه من روحه فما اشتاق الا اليه) أى الى نفسه النبوية المذكورة بانية العبد وتعينه (ألا تراه خلقه على صورته لانه من روحه ولما كانت نشأته من هذه الاركان الاربعة المسماة فى جسده اخلاطا) فان الاركان مالم تصر اخلاطا لم تصر أعضاء (حدث عن نفخه اشتعال بما فى جسده من الرطوبة) يعنى الحرارة الغريزية التى تشتعل بمادة الرطوبة الغريزية من الروح الانسانى (فكان روح الانسان نارا لاجل نشأته) أى الروح الحيوانى الذى به حياة البدن وهو النفس باصطلاح أهل التصوف فانه نارية الجوهر والروح الانسانى بظاهره صورة النار (ولهذا ما كلم الله موسى الا فى صورة النار وجعل حاجته فيها فلو كانت نشأته طبيعية) أى على طبيعة عالم القدس (لكان روحه نورا وكنى عنه بالنفخ يشير الى أنه من نفس الرحمن فانه بهذا النفس الذى هو النفخة ظهر عنه) أى بالوجود الخارجى (وباستعداد المنفوخ فيه كان الاشتعال نارا لا نورا) المنفوخ فيه هو مادة الجسد واستعداده الرطوبة الغريزية التى أصلها المنى المسوى باعتدال المزاج فالاستعداد بالحقيقة هو ذلك الاعتدال الذى جعل المحل قابلا للتأثير الروح وتعلقه التدبيرى به حتى اشتعل من الروح فيه النار أى الحار الغريزى الذى يكون منه الروح الحيوانى أعنى النفس فظهر الجوهر النورى أعنى الروح الانسانى المجرد فيه بصورة النار فلولا هذه الطبيعة الدهنية فى الرطوبة الغريزية بسبب الاعتدال لما ظهر هذا النور بصورة النار (فبطن نفس الحق) أى الجوهر النورى (فيما كان الانسان به انسانا) من النفس التى هى الروح الحيوانى الذى ظهر به الانسان حيا والالم يظهر فلم يكن انسانا وظهر النار (ثم اشتق له منه شخصا على صورته سماه امرأة فظهرت بصورته فحن اليها حنين الشئ الى نفسه وحنت اليه حنين الشئ الى وطنه) الذى هو أصل خلقته (فحبب اليه النساء فان الله أحب من خلقه على صورته واسجد له ملائكته النوريين على عظم قدرهم ومنزلتهم وعلو نشأتهم الطبيعية فمن هنالك وقعت المناسبة) أى بالصورة بين الرجل والمرأة كما بين الحق والرجل والصورة أعظم مناسبة وأجلها وأكملها فانها زوجت أى شفعت وجود الحق كما كانت المرأة شفعت وجودها الرجل فصيرته زوجا) لان كل زوج على صورة زوجه (فظهرت الثلاثة حق ورجل والمرأة فحن الرجل الى ربه الذى هو أصله حنين المرأة اليه) لانه أصلها وكذا المعاشقة بين الروح والجسد فان الجسد على صورة الروح وهو الواحد الوتر فشفعته الصورة فصيرته زوجا وكذلك الحال بين الهوية والانية فارتبط الوجود كله بالمحبة (فحبب اليه ربه النساء كما أحب الله من هو على صورته فما وقع الحب الا لمن تكون عنه وقد كان حبه لمن تكون عنه وهو الحق فلهذا قال حبب الى ولم يقل حببت من نفسه لتعلق حبه بربه الذى هو على صورته حتى فى محبته لامرأته فانه أحبها بحب الله اياه تخلقا الهيا) فكان من خلقه العظيم الذى قال فيه وانك لعلى خلق عظيم فان كل خلقه خلق الله ولهذا قالت عائشة رضى الله عنها كان خلقه القرآن (ولما أحب الرجل المرأة طلب الوصلة) أى غاية الوصلة التى تكون فى المحبة فلم يكن فى صورة النشأة العنصرية أعظم وصلة من النكاح) أى الجماع مجازا من باب اطلاق اسم السبب على المسبب (ولهذا تعم الشهوة

فظهر ان الروح تبع فى الظهور للنشأة فكان فى النشأة الطبيعية نورا كما فى الملائكة ونارا كما فى الانسان بالى

اجزاءه كلها ولذلك أمر بالاغتسال منه فعمت الطهارة كما عم الفناء فيها عند حصول الشهوة) لان المادة التي تنفصل منه أصل حياته (فان الحق غيور على عبده أن يعتقد انه يلتذ بغيره فطهره بالغسل ليرجع بالنظر اليه فيمن فنى فيه اذلا يكون الا ذلك فاذا شاهد الرجل الحق في المرأة كان شهوده في منفعل واذا شاهده في نفسه من حيث ظهور المرأة عنه شاهده في فاعل واذا شاهده من نفسه من غير استحضار صورة ما تكون عنه كان شهوده في منفعل عن الحق بلا واسطة فشهوده للحق في المرأة أتم وأكمل لانه يشاهد الحق من حيث هو فاعل منفعل ومن نفسه هو منفعل خاصة فلهذا أحب صلى الله عليه وسلم النساء لكمال شهود الحق فيهن اذلا يشاهد الحق مجردا عن المواد أبدا فان الله تعالى بالذات غني عن العالمين فاذا كان الامر من هذا الوجه ممتنعا ولم تكن الشهادة الا في مادة فشهود الحق في النساء أعظم الشهود وأكمله) أي في حالة النكاح لانه في منفعل حالة انفعاله عن فاعل مع كونهما واحدا في الحقيقة الاحدية فان النكاح من العارف المشاهد جامع شهود الحق منفعلا في عين كونه فاعلا فعلا في انفعال وانفعالا في فعل (وأعظم الوصلة النكاح وهو نظير التوجه الارادي على من خلقه على صورته ليخلقه فيرى فيه صورته بل نفسه فسواه وعدله ونفخ فيه من روحه الذي هو نفسه فظاهره خلق وباطنه حق) بطريق السببية بذلك الفعل والانفعال (ولهذا وصفه) أي وصف الله تعالى نفسه (بالتدبير لهذا الهيكل فانه تعالى يدبر الامر من السماء وهو العلو الى الارض وهو أسفل السافلين لانها أسفل الاركان كلها) وانما قال ظاهره خلق وباطنه حق لان الهوية المعينة في عالم الغيب بصورة الروح باطنا تدبر الصورة الظاهرة وتصورها وتظهر فيها وهو بعينه صورة التدبير لهذا الهيكل المسمى عالما فانه تنزلات خمسة للذات الاحدية الى عالم الشهادة أي عالم الحس الذي هو آخر العالم في صورة الفعل والانفعال ولهذا اشبهوها بالنكاح وسموها النكاح الخمسة وهو حقيقة واحدة في الفعل والانفعال ظاهرها العالم وباطنها الحق والباطن يدبر الظاهر وفي الحقيقة هو الظاهر والباطن ... التنزلات ليست الا تعينات وشؤنا للذات الاحدية في الصور لاسمائية المؤثرة في صورها ... تجلى الذات في صور الاعيان الثابتة الغير المجعولة وهو عالم المعاني وثانيها التنزل من عالم ... التعينات الروحية وهي عالم الارواح المجردة وثالثها التنزل الى التعينات النفسية وهي عالم النفوس الناطقة ورابعها التنزلات المثالية المتجسدة المتشكلة من غير مادة وهي عالم المثال وباصطلاح الحكماء عالم النفوس المنطبعة وهو بالحقيقة خيال العالم وخامسها عالم الاجسام المادية وهو عالم الحس وعالم الشهادة والاربعة المتقدمة مراتب الغيب وكل ما هو أسفل فهو كالنتيجة لما هو أعلى الحاصلة بالفعل والانفعال ولهذا اشبهت بالنكاح وذلك عين تدبير الحق تعالى للعالم (وسماهن بالنساء وهو جمع لا واحد له من لفظه ولذلك قال حبب الى من دنياكم ثلاث النساء ولم يقل المرأة فراعى تأخرهن في الوجود عنه فان النساء هي التأخير قال تعالى انما النسيء زيادة في الكفر والبيع بنسيئة تقول بتأخير فلذلك ذكر النساء) يعني راعى فيه معنى التأخير بلسان الاشارة لا العبارة كما ذكر في السجن فلا يلزم الاشتقاق (فما أحبهن الا بالمرتبة وانهن محل الانفعال فهن له كالطبيعة للحق التي فتح الله فيها صور العالم بالتوجه الارادي والامر

وأعظم الوصلة النكاح أي الجماع الحلال وهو بالنكاح أو الملك اذ بدونهما الارواح له فلا يشاهد الحق فيه أبدا لذلك حرم الزنا في جميع الاديان ... فما أحبهن أي فاذا راعى مرتبتهن في الوجود حيث قال النساء علم انه

الالهي

الالهى الذى هو النكاح فى عالم الصور العنصرية وهمة فى عالم الارواح النورية وترتيب مقدمات فى المعانى للانتاج وكل ذلك نكاح الفردية الاولى فى كل وجه من هذه الوجوه فمن أحب النساء على هذا الحد فهو حب الهى ومن أحبهن على جهة الشهوة الطبيعية خاصة نقصه علم هذه الشهوة فكان صورة بلا روح عنده وان كانت تلك الصورة فى نفس الامر ذات روح ولكنها غير مشهودة لمن جاء لامرأته أو لانثى حيث كانت لمجرد الالتذاذ لكن لا يدرى لمن فجهل من نفسه ما يجهل الغير منه ما لم يسمه هو بلسانه حتى يعلمه) أى جهل انه من هو كما يجهله غيره حتى يخبره انى فلان فيعرفه (كما قال بعضهم

صح عند الناس انى عاشق * غير ان لم يعرفوا عشقى لمن

كذلك هذا اذا أحب الالتذاذ فأحب المحل الذى يكون فيه وهو المرأة ولكن غاب عنه روح المسئلة فلو علمها لعلم بمن التذ ومن التذ وكان كاملا) أى لو علم علما شهوديا بحيث شهد الحق فى تلك الحالة شهودا أحديا جمعيا عين الفاعل والمنفعل مع عدم انحصاره فى تعينهما أو فى تعين الكل ولا تجرده عن الجميع بل مطلقا عن هذه العبارات كان حينئذ هو الرجل الكامل الملتذ بالحق فى كل شئ (وكما نزلت المرأة عن درجة الرجل بقوله تعالى وللرجال عليهن درجة نزل المخلوق على الصورة عن درجة من أنشأه على صورته مع كونه على صورته فتلك الدرجة التى تميز بها عنه بها كان غنيا عن العالمين وفاعلا أولا فان الصورة فاعل ثان فما له الاولية التى للحق) أى ليست له الاولية المطلقة الازلية التى للحق (فتميزت الاعيان بالمراتب فأعطى كل شئ خلقه كما أعطى كل ذى حق حقه كل عارف فلهذا كان حب النساء لمحمد صلى الله عليه وسلم عن تحبيب الهى وان الله أعطى كل شئ خلقه وهو عين حقه فما أعطاه الا باستحقاق استحقه بمسماه أى بذات ذلك المستحق) يعنى ان الحق لما تعين فى كل متعين من كل روح عارف وغير عارف بل فى كل شئ أعطى كل ذى حق ومرتبة ما يستحقه بحقيقته وعينه فأعطى المنفعل خلقه فى انفعاله وتأخره فى الدرجة وهو حقه وأعطى الفاعل خلقه كذلك فى فاعليته وتقدمه وذلك حقه وأعطى العارف بذلك شهود الحق فى الكل والالتذاذ به وهو خلقه وحقه وأعطى غير العارف خلقه وهو صورة الالتذاذ بلا روح عنده وذلك حقه وقس على ذلك كل شئ (وانما قدم النساء لانهن محل الانفعال كما قدمت الطبيعة على من وجد منها بالصورة وليست الطبيعة على الحقيقة الا النفس الرحمانى فانه فيه انفتحت صور العالم أعلاه وأسفله لسريان النفخة فى الجوهر الهيولانى فى عالم الاجرام خاصة وأما سريانها لوجود الارواح النورية والاعراض فذلك سريان آخر ثم انه عليه السلام

ما أحبهن الا بالمرتبة بخلاف ما لو قال المرأة فانه لا تعيد ما أفاد به النساء لجواز ان يحبهن لقضاء الشهوة لعدم وجود ما روعى فى النساء بالى

فكان غناؤه وفاعليته الاولية مسببا عن تلك الدرجة فان الصورة لمخلوقة على صورة فاعل ثان لانه متصرف العالم خلافة عن الله فماله الالهية التى للحق فتميز الحق عنه بالمرتبة فتميزت الاعيان عن الحق بالمراتب وتميز بعضها عن بعض بحصة معينة فأعطى كل ذى حق حقه بلا نقص وزيادة متخلقا بأخلاق الهى وهو عين حقه فاقتضى عين محمد حبهن فأعطى الله حقه فأحبهن فاقتضت أعيان النساء ان يحبهن الرجل فأعطى محمد حقهن مما أعطاه له فكل عارف أعطى كل ذى حق حقه وهذا معنى قوله فما أعطاه أى فما أعطى الحق الحب لمحمد الا باستحقاق استحقه أى حبهن بالى وذلك سريان آخر فان الطبيعة تسرى فى وجود الارواح بالذات والنفس الرحمانى يسرى بسريان الطبيعة الجوهرية بالى

غلب فى هذا الخبر التأنيث على التذكير لانه قصد التهمم بالنساء فقال ثلاث ولم يقل ثلاثة بالهاء التى هو لعدد الذكران اذ وفيها ذكر الطيب) أى فيها ذكر النساء وفيها ذكر الطيب (وهو مذكر وعادة العرب ان تغلب التذكير على التأنيث فتقول الفواطم وزيد خرجوا ولا تقول خرجن فغلبوا التذكير وان كان واحدا على التأنيث وان كن جماعة وهو عربى فراعى صلى الله عليه وسلم المعنى الذى قصد به فى التحبب اليه مالم يكن يؤثر حبه) أى مالم يكن يختار حبه أى ليس يحبهن اياهن بنفسه بل بتحبيب الله اياهن اليه (فعلمه الله مالم يكن يعلم وكان فضل الله عليه عظيما فغلب التأنيث على التذكير بقوله ثلاث بغير هاء فما أعلمه صلى الله عليه وسلم بالحقائق وما أشد رعايته للحقوق ثم انه جعل الخاتمة نظيرة الاولى فى التأنيث وادرج بينهما المذكر فبدأ بالنساء وختم بالصلاة وكلتاهما تأنيث والطيب بينهما كهو فى وجوده فان الرجل مدرج بين ذات ظهر عنها او بين امرأة ظهرت عنه فهو بين مؤنثين تأنيث ذات وتأنيث حقيقى كذلك النساء تأنيث حقيقى والصلاة تأنيث غير حقيقى والطيب مذكر بينهما كآدم بين الذات الموجود هو عنها او بين حواء الموجودة عنه وان شئت قلت الصفة فؤنثة أيضا وان شئت قلت القدرة فؤنثة أيضا فكن على أى مذهب شئت فانك لا تجد الا التأنيث يتقدم حتى عند أهل العلة الذين جعلوا الحق علة فى وجود العالم والعلة مؤنثة) يعنى انه صلى الله عليه وسلم ما غلب التأنيث على التذكير مع كونه أفصح العرب العربا ومن سرة البطحاء الا لكمال عنايته برعاية الحقوق بعد بلوغ النهاية بتحقيق الحقائق وذلك ان أصل كل شئ يسمى الام لان الام يتفرع عنها الفروع ألا ترى قوله وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء وهى مؤنثة مع ان النفس الواحدة المخلوق منها أيضا مؤنثة وكذلك أصل الاصول الذى ليس فوقه فوق يعبر عنه بالحقيقة كما سأل كميل بن زياد الى على رضى الله عنه ما الحقيقة فقال مالك والحقيقة ثم عرفها له فى حديث طويل وكذا العين والذات تباركت وتعاليت وكل هذه الالفاظ تؤنث فراده من التغليب الاعتناء بحال النساء لما فيهما من معنى الاصالة للتفرع كما فى الطبيعة بل فى الحقيقة فان الحقيقة وان كان أبا للكل لانه الفاعل المطلق فهى أم أيضا لانها الجامعة بين الفعل والانفعال فهى عين المنفعل فى صورة المنفعل كما انها عين الفاعل فى صورة الفاعل لانها بحقيقتها تقتضى الجمع بين التعين واللاتعين فهى المتعينة بكل تعين ذكرا وأنثى كما انها هى المنزهة عن كل تعين ومن حيث انها متعينة بالتعين الاول فهى العين الواحدة المقتضية للاستواء والاعتدال بين الفعل والانفعال والظهور والبطون وهى من حيث انه الباطن فى كل صورة فاعل ومن حيث انه الظاهر ينفعل كما مر فى الروح ومدبريته للجسم وقد شهد التعين الاول بظهوره لذاته بلا تعينها واطلاقها الا ان التعين بذاته مسبوق باللاتعين فان الحقيقة من حيث هى هى متحققة فى كل متعين فاقتضى التعين أن يكون مسبوقا باللاتعين بل كل متعين فهو باعتبار الحقيقة مع قطع النظر عن القيد مطلق فالمتعين مستند الى المطلق متقوم به فهو منفعل من حيث ذلك الاصل المطلق ومظهر له وذلك الاصل فاعل فيه مستتر فهو منفعل من حيث انه متعين من نفسه من حيث انه مطلق مع ان العين واحدة وان اعتبرنا التعين بمعنى سلب التعين وهى الماهية أو الحقيقة بشرط لاشئ فى اصطلاح العقلاء فان تعقلها من تلك الحيثية موقوف على التعين فى التعين فى العالم فهو فى العلم منفعل التعين والتحقق عن المتعين بالتعين الاول فان اعتبرنا الحقيقة مطلقة عن التعين

واللاتعين فلهما السبق عليهما وهما أعني التعين واللاتعين بمعنى السلب مسبوقان منفعلان عنها فانهما انسبتان لها متساويتان والحقيقة تظهر بالتعين الاول عن بطونها الذاتي الى شهادتها الكبرى الاولى وكل ينزل من منازل التنزلات الخمسة ظهور بعد بطون وشهادة بعد غيب وكل مظهر ومجلى من حيث كونه معينا ومقيدا للمطلق فاعل فيه فصح من هذا الوجه للمتعين والتعين الفعل والتأثير في الحقيقة من هذا الوجه للمتعين فالحقيقة أينما سلكت وفي أي وجه ظهرت فلها الفعل والانفعال والابوة والامومة فلهذا صح التأنيث في الحقيقة والعين والذات والبرزخ الجامع الذي هو آدم الحقيقي مذكور بين مؤنثين فاظهر النبي صلى الله عليه وسلم هذه الاسرار من حيث أوتي جوامع الكلم في جميع أقواله وأفعاله وراعى الفردية الاولى في الكل وألفاظ الكتاب ظاهرة وأما الصفة والقدرة فبناء على مذهب الاشاعرة في كون الصفات زائدة على الذات بالوجود وكونها متوسطة بين الذات والفعل أي الخلق وأما العلة فعلى مذهب الحكماء أوردها البيان التثليث في الكل ووقوع الذكر بين اثنين في جميع المذاهب (وأما حكمة الطيب وجعله بعد النساء لما في النساء من روائح التكوين فان أطيب الطيب عناق الحبيب كذا قالوا في المثل السائر ولما خلق) أي رسول الله صلى الله عليه وسلم (عبدا بالاصالة لم يرفع رأسه قط الى السيادة بل لم يزل ساجدا خاضعا واقفا مع كونه منفعلا حتى كون الله عنه ما كون فاعطاه رتبة الفاعلية في عالم الانفاس التي هي الاعراف الطيبة فحبب اليه الطيب فلذلك جعله بعد النساء فراعى الدرجات التي للحق في قوله تعالى رفيع الدرجات ذو العرش لاستوائه عليه باسم الرحمن) يعني لما كان عليه السلام متعينا بالتعين الاول منحصرا في برزخيته منفعلا عن الحقيقة عبدا مقيدا في تعينه ظاهرا في خلقيته وان كان جامعا للحقية والخلقية والوجوب والامكان لكن الغالب عليه حكم الخلقية والامكان لم يرفع رأسه الى السيادة مراعيا للادب مع الله غير مجاوز حد مرتبته في العبودية ساجد الله غير متكبر لانه غاية التذلل في مقابلة كمال العظمة وصورة الفناء الذي هو من لوازم الامكان وأحكامه واقفا في مقام الانفعال الذي هو حق الممكن وخاصيته بالاصالة فان أصله عدم ثم انفعال من حيث ثبوت عينه من موجده بايجاده حتى آتاه الله الفعل والتأثير لما فيه من الحقية وغلب فيه حكمها على أحكام الخلقية وأظهر أحكام الوجوب فتساوى فيه طرف الفعل والانفعال فكان قاب قوسين الوجوب والامكان وفوض اليه الفاعلية بحكم الخلافة والسيادة الكبرى في عالم الانفاس لكونه أوتي جوامع الكلم وهي هيآت اجتماعية لحقائق الحروف الاولية أي المعاني المنفردة الجنسية والفصلية والصفات العارضة التي يتركب منها الماهيات المسماة كلمات أي الحقائق الظاهرة بالوجود الخارجي فان الانفاس فيضان الوجودات على الحقائق النوعية المتعينة بالتعينات الشخصية حتى يتحقق بالتكوين فنسائم التكوين هي الانفاس والاعراف أي الروائح الطيبة فعند ذلك حبب له الطيب فلذا أخره عن النساء تنبيها على أن النفس متأخر عن الاصل المتنفس الذي هو الام أي التعين الاول وأول ما ظهر عن هذه الام المسماة أم الكتاب باعتباره هو النفس الذي نفس الله به عن الحقائق التي هي أحرف

ذو العرش لاستوائه أي استواء النبي العرش باسم الرحمن فان العرش مخلوق من العقل الاول الذي هو روحه عليه السلام فكان عليه السلام ذا العرش فان الدرجات كما تنسب الى الحق تنسب اليه عليه السلام تبعا لا اصالة فاذا استوى على العرش فلا يبقى فيمن حوى بالى

هـذا الكتاب وكلماته فظهرت به فهو مسبوق بالمتنفس بذلك النفس فراعى الدرجات التى للحق فى قوله رفيع الدرجات فقدم درجة المتنفس الذى هو اسم الله الرحمن المستوى على العرش وبهذا الاستواء وصفه بقوله ذو العرش ولما كانت الاسماء نسبا ذاتية موقوفة على المسمى غيرا وسوى وسمت بالعبدانية فانها من الحضرة الامكانية لتوقف وجودها على وجود الغير فراعى أولا طرف العبدانية فى نفسه الشريفة التى هى النسمة المباركة ومظهر الاسم الرحمن ثم عند ترقيه فى الدرجات حتى بلغ مبلغ ما أعده الله له من الكمال على ماذكر قال أنا سيد ولد آدم ولا فخر وذلك عند شمول رحمته للكل وحين خوطب وما أرسلناك الا رحمة للعالمين فان الرحمن الذى هو مظهره عام الفيض بالنسبة الى الكل فصح قوله لولاك لما خلقت الافلاك فانها من كريم أنفاسه المذكورة (فلا يبقى فيمن حوى عليه العرش من لا تصيبه الرحمة الالهية وهو قوله تعالى ورحمتى وسعت كل شئ والعرش وسع كل شئ والمستوى عليه الرحمن فبحقيقته يكون سريان الرحمة فى العالم كما قد بيناه فى غير موضع من هذا الكتاب ومن الفتوح المكى وقد جعل الطيب تعالى فى هذا الالتحام النكاحى فى براءة عائشة رضى الله عنها فقال الخبيثات للخبيثين والخبيثون للخبيثات والطيبات للطيبين والطيبون للطيبات أولئك مبرؤن مما يقولون فجعل روائحهم طيبة لان القول نفس وهو عين الرائحة فيخرج بالطيب وبالخبيث على حسب ما يظهر به فى صورة النطق فمن حيث هو الهى بالاصالة كله طيب فهو طيب ومن حيث ما يحمد ويذم فهو طيب وخبيث) قوله وجعل الطيب أى استعمل تعالى فى براءة عائشة فجعل الطيب المحض المخصوص بالالتحام النكاحى حاصلا فى براءتها على أن قوله فى هذا الالتحام صفة للطيب وقوله فى براءة مفعول ثان لجعل أى جعل الله الطيب الواقع فى هذا الالتحام النكاحى كائنا فى براءتها لانه تعالى خص الطيبين بالطيبات فى الالتحام النكاحى والطيبات بالطيبين وكذا فى الخبيثين والخبيثات ولا شك انه صلى الله عليه وسلم أطيب الطيبين فلزم طيب من اختص به فى هذا الالتحام وانتفاء الخبث عنها بشهادة الله تعالى وبراءتها فجعل دولتهم طيبة فتكون روائحهم طيبة وتكون أقوالهم طيبة لان القول نفس والنفس عين الرائحة فانه نكهة فتكون أفعالهم طيبة لان الاصل الطيب لا يصدر عنه الا الطيب والذى خبث لا يخرج الا نكدا فالطيب والخبث صفتان متقابلتان عارضتان للنفس بحسب المحل فالنفس من حيث هو نفس أمر الهى بالاصالة فيكون طيبا بالذات لكنه بحسب المحل الخبيث قد يحصل هيئة طيبة فيصير أطيب فترتب المدح والذم على النفس بحسب هاتين الهيئتين فى النطق الا يرى أن نفس النائم لا يحمد ولا يذم وهو طيب فى نفسه اما بحسب صورة النطق فمنه طيب ومنه خبيث (فقال فى خبث الثوم هى شجرة أكره ريحها ولم يقل أكرهها فالعين لا تكره) لانه أمر الهى وكذلك النفس (وانما يكره ما يظهر منها والكراهة لذلك اما عرفا أو بملائمة طبع أو غرض أو شرع أو نقص عن كمال مطلوب وما ثم غير ماذكرناه) فلذلك قد يكون المدح والذم فى الرائحة والنفس بحسب القابل والشام والسامع لا من جهة المحل أى الرائحة والمنفس فقد يكون القول فى نفسه طيبا ويكرهه السامع لانه لا يوافق غرضه وكذلك الرائحة (ولما انقسم الامر الى خبيث وطيب كما قررناه حبب اليه الطيب دون

والمستوى عليه الرحمن فكان العرش مظهر الرحمن يظهر منه فيض الرحمن على ما تحته من الموجودات فبحقيقته أى بحقيقة اسم الرحمن يكون سريان الرحمة فى العالم بالى

الخبيث) لمناسبته لذاته الطيبة الطاهرة (ووصف الملائكة بانها تتأذى بالروائح الخبيثة لما في هذه النشأة العنصرية من التعفين فانه مخلوق من صلصال من حمأ مسنون) أى متغير الريح (فتكره الملائكة بالذات) لانه لابد لهذه النشأة من العفونات والفضلات المنتنة فلاتناسب ذواتهم المجردة الطيبة الطاهرة ولذلك أمرنا بطهارة الثوب والجسد ودوام الوضوء لتناسب ذواتنا الذات الملكوتية ولذا يحب خبيث الجوهر الخبائث ويكره الطيبات (كما أن مزاج الجعل يتضرر برائحة الورد وهى من الروائح الطيبة فليس ريح الورد عند الجعل بريح طيبة ومن كان على مثل هذا المزاج معنى وصورة أضر به الحق اذا سمعه وسر بالباطل وهو قوله تعالى والذين آمنوا بالباطل وكفروا بالله ووصفهم بالخسران فقال أولئك هم الخاسرون الذين خسروا أنفسهم فانه لم يدرك الطيب من الخبيث) أى لم يميزه منه (فلا ادراك له فما حبب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم الا الطيب من كل شئ وما ثم الاهو) أى وما يحضرته الاهو أى الطيب (وهل يتصوروا أن يكون فى العالم مزاج لايجد الا الطيب من كل شئ لا يعرف الخبيث أم لا قلنا هذا لا يكون) الا اذا انحرف عن الاعتدال الطبعى وآل الى مزاج مرضى كما ان بعض من انحرف مزاجه يجد من كل شئ رائحة الدخان والعفونة فى هذا الادراك والتميز (فانا وجدناه فى الاصل الذى ظهر العالم منه وهو الحق فوجدناه يكره ويحب وليس الخبيث الاما يكره ولا الطيب الاما يحب والعالم على صورة الحق والانسان على الصورتين فلا يكون ثم مزاج لايدرك الا الامر الواحد من كل شئ بل ثم مزاج يدرك الطيب من الخبيث مع علمه بانه خبيث بالذوق وطيب بغير الذوق فيشغله ادراك الطيب منه عن الاحساس بخبثه هذا قد يكون وأما رفع الخبيث من العالم أى من الكون فانه لا يصح) يعنى رفع الخبيث عن الادراك بالذوق فان الطبائع مختلفة وليس الطيب الاما يلائم مزاج المدرك وطباعه والخبيث مالا يلائم مزاجه وطبعه وكل طيب بالنسبة الى مدرك فقد يكون خبيثا بالنسبة الى مريض ومزاجه مزاج الذى يستطيبه ويستلذه كما ذكر فى رائحة الورد مع الجعل فالطيب والخبيث أمران نسبيان فان المبرود يكره رائحة الكافور والمحرور يستطيبه فلا يصح رفع الخبيث عن الكون بالنسبة الى صور الاسماء المتضادة المؤثرة فى العالم فأما من حيث أعيان الاشياء وحقائقها من حيث هى هى ومن حيث ان الوجود الحق هو المتعين بكل شئ فليس شئ فى العالم خبيثا وأما كون بعض الامور طيبا عند الحق وبعضه خبيثا عنده فذلك من حيث تعين ذلك الشئ فى مرتبة ما فيطيب منه ما يناسب كل مرتبة ويناسبها فى الحال ويكره منه ما يضادها ويناقضها بحسب الحال والكل من حيث هو هو طيب له أى لله عنده وعند نفسه أيضا وكذلك عند الكامل العارف وان وجد خبثه بحسب الحال والمرتبة فى الحس كما ذكره فان ادراكه ووجدانه لطيبه من هذه الحيثية تشغله عن ادراك خبثه بالحس فلذلك قال (ورحمة الله فى الخبيث والطيب) أى حاصلة فيهما بالنسبة والاضافة وبالنظر الى ذات كل واحد منهما (والخبيث عند نفسه طيب والطيب عنده خبيث فما ثم شئ

فتكره الملائكة بالذات لعدم ملاءمة طبعهم فتكره عين الانسان لهم لما ظهرت منه من تعين الريح فيتضرر مزاج الملائكة دون غيرهم بالى

والانسان على الصورتين أى مخلوق على صورتى الحق والعالم والصورة ما يمتاز به الشئ عن غيره والمطلوب هنا ان العالم والانسان على صورة أسمائه وصفاته فيكون فيهما الاختلاف والتنافى فانه تعالى يحب الشئ ويكرهه لافى مقام جمعه فيوجد فيهما الطيب والخبيث بالى

طيب الاوهومن وجه في حق مزاج ماخبيث وكذلك بالعكس) كما مرآنفا (وأما الثالث الذى به كملت الفردية فالصلاة فقال وجعلت قرة عيني في الصلاة لانها مشاهدة) لان عين الحبيب انما تكون بمشاهدة الحبيب (وذلك لانها) أى الصلاة (مناجاة بين الله و بين عبده كما قال الله تعالى فاذكروني اذكركم وهى عبادة مقسومة بين الله و بين عبده بنصفين فنصفها لله ونصفها للعبد كما ورد في الخبر الصحيح عن الله تعالى أنه قال قسمت الصلاة بيني و بين عبدى نصفين فنصفها لى ونصفها لعبدى ولعبدى ماسأل يقول العبد بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله ذكرني عبدى يقول العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله حمدني عبدى يقول العبد الرحمن الرحيم يقول الله أثنى على عبدى يقول العبد مالك يوم الدين يقول الله مجدني عبدى فوض الى عبدى فهذا النصف كله لله تعالى خالص ثم يقول العبد اياك نعبد واياك نستعين يقول الله هذا بيني و بين عبدى ولعبدى ماسأل فاوقع الاشتراك في هذه الآية يقول العبد اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين يقول الله فهؤلاء لعبدى ولعبدى ماسأل فخلص هؤلاء لعبده كما خلص الاول لله تعالى فعلم من هذا وجوب قراءة الحمد لله رب العالمين فمن لم يقرأها فما صلى الصلاة المقسومة بين الله و بين عبده) كما قال عليه السلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب وكذلك علم من هذا الحديث الصحيح أن البسملة جزء من الفاتحة بل من الصلاة لان الفاتحة هى الصلاة المقسومة وقد عد البسملة قسما منها وقد بين الله في الفاتحة الفردية الاولى التى خص بها محمد صلى الله عليه وسلم و بنى الوجود عليها أعنى التثليث لان القسم الاول مختص بالحق والاخير بالعبد ومابينهما مشترك بين الحق والعبد (ولما كانت الصلاة مناجاة فهى ذكر ومن ذكر الحق فقد جالس الحق و جالسه الحق فانه صح في الخبر الالهى أنه تعالى قال أنا جليس من ذكرني ومن جالس من ذكره وهو ذو بصر رأى جليسه فهذه مشاهدة ورؤية فان لم يكن ذا بصر لم يره فمن هنا يعلم المصلى رتبته هل يرى الحق هذه الرؤية في هذه الصلاة أم لا فان لم يره فليعبده بالايمان كانه يراه متخيله في قبلته عند مناجاته و يلقى السمع لما يرد به عليه من الحق فان كان اماما لعالمه الخاص به وللملائكة المصلين معه فان كل مصل فهو امام بلا شك فان الملائكة تصلى خلف العبد اذا صلى وحده كما ورد في الخبر وكما بين في غير موضع أن كل جزء من العالم موجود في الانسان اما بصورته كالعناصر واما بحقيقته وعينه كالافلاك وسائر الاشياء فيكون العالم فيه والملائكة قواه الطبيعية والنفسانية والروحانية (فقد حصل له رتبة الرسول في الصلاة وهى النيابة عن الله تعالى) فقوله قد حصل له جواب الشرط (واذا قال سمع الله لمن حمده فيخبر عن نفسه ومن خلفه بان الله قد سمعه فتقول الملائكة والحاضرون ربنا لك الحمد فان الله تعالى قال على لسان عبده سمع الله لمن حمده فانظر علو رتبة الصلاة والى أين تنتهى بصاحبها فمن لم يحصل درجة الرؤية في الصلاة فما بلغ غايتها ولا كان له فيها قرة عين لانه لم ير من يناجيه فان لم يسمع ما يرد من

لانها أى الصلاة اذا وقعت على وجه الكمال كما قال على رضى الله عنه لم أعبد ربا لم أره مشاهدة ومشاهدة المحبوب تقر عين المحب وذلك أى كونها مشاهدة لانها مناجاة بين الله و بين عبده ولا بد في المناجاة من مشاهدة كل من الطرفين لمناجاة الآخر ولان المناجاة ذكر والمناجى ذاكر له والذاكر جليس المذكور والجليس مشاهد للجليس الآخر وكون المناجاة بين الله و بين عبده ككون الذكر بينهما كما قال تعالى فاذكروني أذكركم وهى أى الصلاة عبادة مقسومة جامى

الحق

الحق عليه فيها فما هو ممن ألقى السمع ومن لم يحضر فيها مع ربه مع كونه لم يسمع ولم يره فليس بمصل أصلا ولا هو ممن ألقى السمع وهو شهيد) اعلم أن الرؤية والسماع والشهود من العبد المصلى للحق قد يكون بقوة الايمان واليقين حتى يكون خاتمة اليقين منه بمثابة الادراك البصرى والسمعى أعنى فى قوة الضروريات والمشاهدات وقد يكون ببصر القلب أى نور البصيرة والفهم أعنى بنور تجليات الصفات الالهية للقلب حتى صار العلم عيانا وقد يكون بالرؤية البصرية فيتمثل له الحق متجليا مشهودا له قاسما الصلاة بينه وبين عبده وقد يجمع الله هذه كلها العبد الكامل الاوحدى وقد يختص كل واحد منهم اللهم اجعلنا من الجامعين الذين جمعت لهم كلمات الاولين والآخرين من المحمديين البالغين السابقين برحمتك يا أرحم الراحمين (وما ثم عبادة تمنع من التصرف فى غيرها ما دامت) أى ما بقيت بمعنى ما ثبتت واستقرت وهى قوله ما دامت السموات والارض فتكون تامة لا ناقصة (سوى الصلاة وذكر الله فيها أكبر مافيها لما تشتمل عليه من أقوال وأفعال وقد ذكرنا صفة الرجل الكامل فى الصلاة فى الفتوحات المكية كيف يكون لان الله يقول ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر لانه شرع للمصلى أن لا يتصرف فى غير هذه العبادة مادام فيها ويقال له مصل ولذكر الله أكبر يعنى فيها أى الذكر الذى يكون من الله لعبده حين يجيبه فى سؤاله والثناء عليه أكبر من ذكر العبد ربه فيها لان الكبرياء لله تعالى ولذلك قال والله يعلم ما تصنعون وقال وألقى السمع وهو شهيد والقاؤه السمع هو لما يكون من ذكر الله اياه فيها ومن ذلك ان الوجود لما كان عن حركة معقولة نقلت العالم من العدم الى الوجود عمت الصلاة جميع الحركات وهى ثلاثة مستقيمة وهى حال قيام المصلى) المراد بالحركة المستقيمة ليس ماعدا المستديرة كما هو اصطلاح الحكماء بل التى تكون من جهة السفل الى العلو على أحسن التقويم وهو ما يضاد المنكوسة (وحركة أفقية وهى حال ركوع المصلى وحركة منكوسة وهى حال سجوده فحركة الانسان مستقيمة وحركة الحيوان أفقية وحركة النبات منكوسة وليس للجماد حركة من ذاته فاذا تحرك حجر فانما يتحرك بغيره) والمراد بهذه الحركات الحركات الطبيعية المحسوسة أى التوجه من الشئ فى حركته الى جهته والافقد يتحرك الانسان بالارادة حركة دورية لكنه ليس يتحرك بالطبع فى نموه الاعلى استقامة قامته بحيث يصعد رأسه الى السماء كالحركة المعراجية والحيوان يتحرك فى نموه بالطبع الى جهة الافق والنبات يتحرك بطبعه فى نموه منكوسا فان أصل النبات هو أصله الذى يوجهه نحو السفل ضد المستقيمة فحركات العالم فى وجوده لا تكون الا على هذه الانحاء الثلاثة وكذلك حركات الوجود الكونى المعقولة من حقيقة العالم التى خرجت بها من الغيب الى الشهادة على هذه الانحاء وهى الحركة الارادية من الحق بالتوجه الى العالم السفلى لايجاده وهو التكوين بالحركة المنكوسة وبالتوجه الى العالم العلوى لايجاد عوالم الاسماء الالهية والنسب وهو الابداع بالحركة المستقيمة وتندرج فيه الحركة الارادية لايجاد الارواح والانفس وبالتوجه الى الاجرام السماوية المتوسطة بينهما من الافق الى الافق فانها على هيئة الركوع حركة أفقية هذا فى صلاة الحق المختصة به فى التجلى الايجادى وكذا فى صلاة العبد باتصاله وارتباطه بالحق بهذه الحركات الثلاث أى القيام والركوع والسجود هذا فى أفعاله

فكانت الفردية الثلاثة فى الصلاة مرتبة الحضور وهى أدنى مرتبة الصلاة ومرتبة السمع ومرتبة الرؤية وبدون هذه الثلاثة لا يتم أداء الصلاة بالى

وأما في أقواله فقد مر في الفاتحة فانظر الى سريان سر الفردية المحمدية بالتثليث في كل تطلع على عجائب (وأما قوله وجعلت قرة عيني في الصلاة ولم ينسب الجعل الى نفسه فان تجلى الحق للمصلي انما هو راجع اليه تعالى لا الى المصلي فانه لو لم يذكر هذه الصفة عن نفسه لامره بالصلاة على غير تجل منه له فلما كان منه ذلك بطريق الامتنان كانت المشاهدة بطريق الامتنان فقال جعلت قرة عيني في الصلاة وليس الا مشاهدة المحبوب التي تقر بها عين المحب من الاستقرار فتستقر العين عند رؤيته فلا ينظر معه الى شئ غيره في شئ وفي غير شئ) يعني في شئ موجود تعلقت المشيئة بوجوده من قولهم كل شئ بمشيئة الله تعالى أي بمشيئة وغير شئ ما تعلق به المشيئة من الاعيان والنسب والتجليات وانما أخذ القرة من الاستقرار أي القرار لان من شاهد حبيبه استقرت عينه أي ثبتت وقرت من القرار فلا تلتفت الى غيره ولهذا يقال قرير العين بمعنى المسرور فان كل مسرور فسروره انما هو بوصول مطلوبه فلابد تولي غيره وقيل من القر أي البرد لان المسرور تبرد عينه والمغموم تسخن عينه لان برودتها انما يكون بسكونها وقرارها بالنظر الى ما يسره وسخونها الحركتها واضطرابها في طلب ما يسره فهو لما ذكر تعليل الحركة بالخوف وفي الأصل معالة بالحب لكن المحجوب عند السبب القريب وأهل الكشف يذهبون الى الاصل بخرق الحجب فالعبد انما يكون قرير العين اذا شاهد عين حبيبه لقرار عينه بوجه الحق فلا يشاهد سواه و يفنى عن نفسه وعن كل ما يسمى سوى الحق في هذا الشهود فتقر عينه وتثبت وانما يقال قرت عينه تقر بفتح القاف اذا ابتهج برؤية ما يسره وقر يقر بكسر القاف اذا ثبت الفرق وهذا الشهود فوق اللقاء منتظر الموعود لان اللقاء يقتضي الاثنينية وهذا يقتضي أحدية العين والله الاحد وأما تغيير النظم عن الاسلوب الطبيعي ولم يعطف الثالث وسلك طريقة أسلوب الحكيم وهو صلى الله عليه وسلم أفصح العرب تنبيها على ان الثالث أعظم من الباقين وهو المقصود بالقصد الاول فان أجل المطلوب شهود المحبوب (ولذلك نهى عن الالتفات في الصلاة فان الالتفات شئ يختلسه الشيطان من صلاة العبد فيحرمه مشاهدة محبوبه بل لو كان الحق محبوب هذا الملتفت ما التفت في صلاته الى غير قبلته بوجهه) البتة يعني لما كانت القبلة في الحقيقة وجه المحبوب والمحبوب ينبغي أن يتجليه في سمت قبلته لم يجز الالتفات في الصلاة الى غير قبلته فان وقع منه الالتفات في جهة القبلة من غير توجهه الى جهة غير القبلة فان الحق قد يعفو عنه لانه في قبلته (والانسان يعلم حاله في نفسه هل هو بهذه المثابة في هذه العبادة الخاصة أم لا فان الانسان على نفسه بصيرة ولو ألقى معاذيره فهو يعرف كذبه من صدقه في نفسه لان الانسان لا يجهل حاله فان حاله له ذوقي ثم ان مسمى الصلاة له قسمة أخرى فانه تعالى أمرنا ان نصلي له وأخبرنا أنه يصلي علينا فالصلاة منا ومنه فاذا كان هو المصلي فانما يصلي باسمه الآخر فيتأخر عن وجود العبد وهو عين الحق الذي يخلقه العبد في قبلته بنظره الفكري أو بتقليده وهو الاله المعتقد) وفي نسخة الاله المعتقد بفتح القاف وهو أنسب لما بعده والمعنى واحد (و يتنوع بحسب ما قام بذلك المحل من الاستعداد كما قال الجنيد حين سئل عن المعرفة بالله والعارف فقال لون الماء لون انائه فهو جواب ساد أخبر عن الامر بما هو عليه فهذا هو الله الذي يصلي علينا) المصلي هو التابع للمجلي الى

لانه لو لم يذكر الحق هذه الصفة عن نفسه بان يقول الرسول جعلت انا قرة عينك في الصلاة ولم يذكر الحق بلسان نبيه لامر الرسول بالصلاة على غير تجل منه أي من الحق للرسول بالي عن وجود العبد أي لا تظهر هذه الصلاة منه الا بعد وجود العبد كما تتأخر رحمته عن شفاعة الشافعين في الآخرة بالي

السابق وهو اشارة الى ان التجلي بحسب المتجلى له فان تعين الوجود الحق وظهوره في تجليه انما يكون بحسب خصوص قابلية المتجلى له كما أشار اليه الجنيد رضي الله عنه بقوله لون الماء لون انائه يعني ليس للحق صورة معينة تسمى فيميزه السامع عن صورة أخرى كالماء لا لون له ولكن يتلون بحسب انائه فان الحق لذاته يقتضي الظهور بكل وصف والقبول لكل نعت بحسب الواصف والناعت والعالم به فان كان العالم صاحب اعتقاد جزوي ظهر معتقده بحسب عقد معين ولم يتقيد في معرفته بحسبه فهو بالنسبة الى كل اعتقاد على حكم معتقده ومن لم يكن في علمه بالله بحسب عقد معين ولم يتقيد في معرفته وشهوده بعقيدة معينة دون غيره بل يكون علمه ومعرفته بالله وشهوده مطلقة بحيث لا شئ ولا صورة الا وهو يرى للحق وجها فيه حقيقة بتجليه له في ذلك الشئ وتلك الصورة ويرى وجهه الوجود المطلق كما قال قدس سره

عقد الخلائق للاله عقائدا * وأنا شهدت جميع ما اعتقدوه

فذلك هو العارف العالم الذي لا لون له فيستحيل الماء أي ذلك اللون ويكسبه ما ليس له الا فيه لا في نفسه وقول الجنيد رضي الله عنه مشعر ان سائله لم يكن الا صاحب عقد معين فاجابه بجواب كلي يفيد الكل معرفته بالمعرفة بالله فرقاه الى ما فوق معتقده فان من كان على ذكر صافيا لا لون له ظهر الحق له بحسبه كما هو تعالى في نفسه (واذا صلينا نحن كان لنا الاسم الآخر فكنا فيه كما ذكرناه في حال من هوله هذا الاسم فنكون عنده بحسب حالنا فلا ينظر الينا الا بصورة ما جئناه بها فان المصلي هو المتأخر عن السابق في الحلبة) وذلك لان مرآة الحق تظهرنا على ما نحن عليه فما نكون عنده الا بحسب حالنا في صلاتنا ولو كنا فيه بحسبه فقد كملت صلاتنا كصلاة أهل الكمال الراسخين في العلم (وهو قوله تعالى كل قد علم صلاته وتسبيحه أي رتبته في التأخر في عبادة ربه وتسبيحه الذي يعطيه من التنزيه استعداده فما من شئ الا وهو يسبح بحمد ربه الحليم الغفور) أي كل شئ قد علم رتبته في تأخر وجوده عن ربه بمظهريته له التي هي عبادته لربه وتسبيحه الخاص به بتنزيهه عما يخصه من الكمالات الالهية ربه عن نقصه الذاتي لكل ممكن ونقصه الخاص به بمقتضى عينه وهو تقييده باحكام عينه وقصور استعداده عن قبول جميع كمالات الوجود الا ما يخصه من النقائص ويحمده بما يظهر من الكمالات الثبوتية التي يقبلها من ربه الحليم الذي لا يعجل بعقوبة نقائصه الغفور الذي يستر نقائصه وظلمته الامكانية وسيآت تقصيره عن قبول سائر الكمالات بنور وجوبه ووجود تجليات صفاته التي يظهر بها فيه (ولذلك) أي ولان لكل شئ تسبيحا يخصه (لا نفقه تسبيح العالم على التفصيل واحدا واحدا وثم مرتبة يعود الضمير على العبد المسبح فيها في قوله وان من شئ الا يسبح بحمده أي بحمد ذلك الشئ فالضمير الذي في قوله بحمده يعود على الشئ أي بالثناء الذي يكون عليه) يعني ثم ان في وجود كل شئ مرتبة فيها يعود الضمير في بحمده الى العبد المسبح وذلك لان لكل موجود مرتبة في الوجود المطلق والمقيد هو المطلق مع التعين الذي يقيده فله كمالات ومحامد مختصة به وكمالات يشترك فيها مع غيره فهو بالقسم الاول يحمد نفسه أي هوية الحق المقيدة بقيد تعين وينزه عن النقائص التي

الضمير المنصوب في يعطيه يرجع الى الحق واستعداده فاعل يعطيه وضميره يرجع الى كل بحمد ربه الحليم الذي لا يعاجل بالعقوبة للمذنبين الغفور الذي يستر ذنوب العباد فكان لكل شئ تسبيح خاص لربه الخاص الحليم الغفور له مالي

يقابلها لان تلك المحامد لا تظهر على الوجه الذي ظهرت فيه الا منه و به لا من غيره كما انه بالقسم الثاني يحمد ربه أي الهوية المطلقة فهو بلسان مرتبته يحمده بكمالاته المختصة عين وجوده الظاهر هو به بل يحمده بوجوده الخاص به عينه الثابتة التي هذه المحامد خواصها فيها فاظهرها الوجود الحق لها و صفها به كما انه بلسان هويته المطلقة يحمد ربها فليس الحمد والثناء الا لله ومن الله في الحالين وكذلك في تسبيحه نزه نفسه عن النقائص الكونية المخصوصة بما عداه من الاشياء معينة (كما قلناه في المعتقد انه انما يثني على الاله الذي في معتقده و ربط نفسه به وما كان من عمله فهو راجع اليه فما أثنى الا على نفسه فانه من مدح الصنعة فانما مدح الصانع بلا شك فان حسنها وعدم حسنها راجع الى صانعها والاله المعتقد مصنوع للناظر فيه فهو صنعته فثناؤه على ما اعتقده ثناؤه على نفسه ولهذا يذم معتقد غيره ولو أنصف لم يكن له ذلك الا ان صاحب هذا المعبود الخاص جاهل بلا شك في ذلك لاعتراضه على غيره فيما اعتقده في الله اذ لو عرف ما قال الجنيد لون الماء لون انائه لسلم لكل ذي اعتقاد ما اعتقده وعرف الله في كل صورة وفي كل معتقد) هذا تشبيه بحمد الشئ نفسه أي في وجوده الخاص بلسان المرتبة يحمد المعتقد الاله الذي يعتقده فان ذلك الحمد يرجع الى نفسه لان ذلك الاله من عمله وصنعته لانه تخيله فهو مصنوع له والثناء على الصنع ثناء على الصانع فهو يثني على نفسه بذلك الثناء الا ان الاشياء بالطبع مثنية على أنفسها حامدة لها ولا تذم غيرها فهي عالمة بالهها الذي تعين باعيانها فهي عالمة بصلاتها وتسبيحها بخلاف الجاهل فانه لاستحسانه صنعته ومحبته اياه يذم معتقد غيره وذلك لان مصنوعه يلائمه ومصنوع غيره لا يلائمه فيذمه (فهو ظان ليس بعالم فلذلك قال تعالى أنا عند ظن عبدي بي أي لا أظهر له الا في صورة معتقده فان شاء أطلق وان شاء قيد فاله المعتقدات تأخذه الحدود فهو الاله الذي وسعه قلب عبده فان الاله المطلق لا يسعه شئ لانه عين الاشياء وعين نفسه والشئ لا يقال فيه يسع نفسه ولا لا يسعها فافهم والله يقول الحق وهو يهدي السبيل) انما قال تعالى أنا عند ظن عبدي الا انه بكل شئ محيط باحديته المطلقة فلابد أن يحيط بجميع الصور الحسية والخيالية والوهمية أو بالعقلية الظنية والعلمية فعلى أي وجه يكون ظن العبد في معتقده من تشبيه حسي أو خيالي أو وهمي أو تنزيه عقلي فالله هو الظاهر بصورة معتقده ذلك ولا يظهر له الا بتلك الصورة أطلق أو قيد والاطلاق ليس من شأن العقل وما دونه من المدركات لان العقل مقيد الا المقيد بقيد الاطلاق فانه أيضا مقيد لا مطلق من حيث هو بالحقيقة فلابد لاله المعتقدات أن تأخذه الحدود المميز بعضها عن بعض فهو الذي وسعه قلب العبد المؤمن بالايمان العيني فان المعتقد لا يكون الا في القلب وأما الاله المطلق الذي هو عين كل شئ فلا يسعه شئ الا قلب العارف الذي هو عين الكل فانه متقلب مع الحق في اطلاقه وتقيده لتجرده عن تعينه وتعينه لفنائه في الحق و بقائه ببقائه فهو قلب الحق متعين بالتعين الاول الحقي الذي يستهلك جميع التعينات فيه وأما قوله والشئ لا يقال وسع نفسه ولا لا يسعها فالمراد انه لا يقال انه عرف بحسب الحس وأما بحسب العلم فقد يسع نفسه فان الله يقول وسع ربي كل شئ علما وعن قول الملائكة ربنا وسعت كل شئ رحمة وعلما ولا شك انه تعالى عالم بذاته فهو يسع نفسه علما وكيف وقال الشيخ في الفص الاسماعي

فظهور الحق في قلب عبده غير ظهوره في مرتبة اطلاقه فالحق واحد حقيقة والصفات في مرتبة يقال الاله المطلق وفي مرتبة الاله المحدود وغير ذلك

العبارة لوان ما لا يتناهى وجوده الى آخر ما قال ومثله أجل وأعلى منصبا من أن يكون فى كلامه
تناقض حاشاه من ذلك فهو محمول على ان الامر تنزيه وتشبيه والله تعالى لا يكون مشهودا بالبصر
من حيث التنزيه كما ذكر فى قوله تعالى لا تدركه الابصار بل يكون معلوما بالقلب ويكون
مشهودا بالبصر من حيث التشبيه والظاهر فى صورة المعتقد لا يكون الا مشهودا فن ثم قال هو
الذى يسعه عبده المؤمن أى من حيث الشهود ولا يسعه شئ من حيث الاطلاق وأعنى بالتشبيه
والتنزيه الاطلاق والتقييد وقدم مثل هذا التنزيه والتشبيه فى شرح قوله ليس كمثله شئ وهو
السميع البصير وليكن هذا آخر ما أردنا ايراده والله تعالى هو البالغ أمره ومراده اللهم اعصمنا من
الخطأ والزلل فى الايراد ووفقنا فى العلم والقول والعمل للحق والصواب والسداد وهو حسبنا ونعم
الوكيل

(يقول راجى غفران المساوى مصححه محمد الزهرى الغمراوى)

الحمد لله الذى ارتفع شأنه عن أن تلج حماه خطوات العقول وجل عزه أن تصل الى كبريائه
خطرات أوهام الوصول نحمده حمد معترف بأياديه مندهش بباهر العقول من شمس مجاليه
والصلاة والسلام على أكبر عارف دعا الى الله بأوضح البراهين ومؤيد منه تعالى بأبهر الآيات
المستمرة الى يوم الدين سيدنا محمد الآتى بالشرع القويم وتتميم كل خلق كريم وعلى آله
وأصحابه وسائر محبيه وأحزابه (أما بعد) فقد تم بحمده تعالى طبع شرح العارف
الكبير والعالم الشهير العلامه القاشانى على فصوص شيخ العرفان وامام ذوى الفيوض
والاحسان الشيخ الاكبر محيى الدين بن عربى الحاتمى قدس الله سره وكمل فى سماء
السعادة بدره وهو كتاب كشف عن غرر أسرار ودرر تزلق دونها أقدام الافكار وعلوم
اصطفائيه وغوامض جلتها خصائص ربانيه وبالجملة فهو كتاب ملئت صفحاته
فوائد وغمضت اشاراته فاحتاجت الى أوابد تكون لها مصائد فلا غرو أن
كان الشرح منها كالروح للجسد والطبيب للعين ان كان بها رمد
ولتمام النفع جعلنا باسفل كل صحيفة بعض نفائس كريمه وحل
بعض غوامض بعبارات مستقيمه من شرح العلامة بالى
وغيره فتم للكتاب نفحات زهره وذلك بالمطبعة
الميمنيه بمصر المحروسة المحميه بجوار سيدى
أحمد الدردير قريبا من الجامع الازهر
المنير وذلك فى شهر ذى القعدة
سنة ١٣٢١ هجريه على
صاحبها أفضل الصلاة
وأزكى التحيه
آمين

(فهرست كتاب شرح القاشاني على فصوص الحكم للشيخ محيي الدين بن العربي)

صحيفه

(تمت)